



مجلة

مركز صالح كامل

للاقتصاد الإسلامي

جامعة الأزهر

السنة السادسة - العدد الثامن عشر ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

مجلة

مركز صالح كامل

للاقتصاد الإسلامي

جامعة الأزهر

السنة السادسة – العدد الثامن عشر ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

العدد الثامن عشر الفترة من

سبتمبر - أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ٢٠٠٢م

مَجَلـــــة

مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي

بجامعة الأزهر

مجلة دورية علمية محكمة

يصدرها

مركز صالح عبد الله كامل

للاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

بقلم الأستاذ الدكتور محمد عبد الحليم عمر

مدير المركز ورئيس التحرير

منذ ست سنوات تقرر تغيير اسم المجلة العلمية للمركز إلى مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر بدلاً من مجلة المعاملات المالية الإسلامية، وبعد أن كانت تصدر بدون انتظام تقرر أن تصدر كل أربعة شهور، وبحمد الله وتوفيقه استمرت في الظهور بانتظام وفي شكل يتسم بالموضوعية والعلمية حيث ينشر في كل عدد أربع بحوث محكمة بواسطة محكمين لكل بحث أى أنه نشر فيها حتى الآن حوالى ٧٢ بحثاً علمياً محكماً في شتى فروع المعرفة الاقتصادية من اقتصاد ومحاسبة وإدارة وفقه المعاملات ومن باحثين من مصر والدول الإسلامية، كما ينشر أيضاً بعض المقالات الصغيرة وعرض لإحدى الرسائل العلمية في كل عدد إضافة إلى نبذة عن النشاط العلمي بالمركز الذي تم بين كل عددين.

وفي هذا العدد الثامن عشر الذي نختم به السنة السادسة تنشر بحوث في النقود والتوزيع العادل والتجارة الإلكترونية والتعاقد بأجهزة الاتصال الحديثة ولباحثين من مصر والجزائر وسلطنة عمان.

نحمد الله سبحانه وتعالى أن وفقنا لانتظام إصدار المجلة وندعوه عز وجل أن يكلل مسيرة المجلة بالنجاح خدمة للعلم والدين.

إنه سميع الدعاء

مدير المركز ورئيس التحرير

أ.د. محمد عبد الحليم عمر

البحوث الرئيسية

وظائف النقد في إطار الفكر الإسلامي
ومشكلة تخزين القيمة عبر الزمن

حسين رحيم(*)

لـيس ثمـة جـدل أكـثر سعة وحدة في الاقتصاد المعاصر من النقد [illegible]
Blaug، تـاريخ مجهوداتنا لفهـم سـير الاقتـصاد القائم على التبادل النقدي (Blaug: 1981: p7). فالتشـريعات والسياسـات المتعلقة بالنقد تعد من أقدم التدابـير التي رواها لنا التاريخ، وأبرزها قوانين مكافحة الربا كما ذكر ذلك كينز (كينز:٣٨٨).

لقـد تضـمن القرآن الكريم عددًا من الإشارات إلى استعمال النقد منذ غابـر الـزمان. فقـوم شعيب نهوا عن تقطيع أطراف الدراهم (وهي الذهب والفضة)، مع استنكارهم لنهيه هذا: ﴿قَالُوا يَاشُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَـا يَعْـبُدُ ءَابَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾ (هود:٨٧). وقد جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وأَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ﴾ علـى أنهـا جواب عن أمره تعالى بإيفاء الحقوق ونهيه عن البخس والنقص. وقال بعضهم كان ينهاهم عن تقطيع أطراف الدراهم وقصها، وفي ذلك إفساد للسـكة، وهو إفساد في الأرض (أ. ح. البروسوي: تنوير الأذهان من تفسير روح البـيان:١٩٨٩: ٣٧٦). وهـذا يعنـي أنهم (قوم شعيب) كانوا يقطعون الدراهـم والدنانير، فنهاهم عن ذلك. وكذلك قال القرطبي: عذبوا في قطعهم

*) أستاذ إدارة الأعمال كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير جامعة الأغواط – الجزائر

الدراهـم (ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير:1984: ٤/150). وأهل الكهـف اكتشفوا أن الدراهم التي بحوزتهم، منذ ثلاثمائة سنة، لم تعد صالحة للاستعمال، بعدما أرسلوا أحدهم لشراء بعض المقتنيات بها: ﴿قالوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ، فَابْعَثُوا لأَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى المَدِينَةَ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلاَ يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف:١٩). وقوله: "بورقكم" ، بكسر الراء أو بضمها، يدل على نقد فضي. قال ابن قتيبة: الورِق: الفضة، دراهم كانت أو غير دراهم (ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير:1984: 121/5). وفي قصة يوسف عليه السلام نجد قوله تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾ (يوسف:٢٠). قال القرطبي في معنى *دراهم معدودة*، أنهم باعوه (أي سيدنا يوسف عليه السلام) بدراهم غير موزونة ناقصة غير وافية لزهدهم فيه. وقيل: إنما معدودة ليعلم بذلك أنها كانت أقل من الأربعين، لأنهم كانوا في ذلك الزمان لا يزنون ما كان أقل من أربعين درهما(وزن الأوقية)(تفسير القرطبي: قرص مضغوط: 7.0-1997). بل إن من المؤرخين من أرجع استعمال النقد إلى آدم عليه السلام «حتى قيل أن أول من ضرب الدينار والدرهم آدم عليه السلام، وقيل: لا تصلح المعيشة إلا بهما» (المقريزي: ١٩٨٠: ٨٤).

١- التحليل الوظيفي للنقد:

حين يُتحدث عن النقد، فإن الحديث إنما يقع في الحقيقة على وظائفه. فلا معنى للنقد في حد ذاته. والقول بأن النقد يطلب لذاته مجرد هراء، ذلك أنه لا يحتفظ بالنقد إلا لأنه مخزن للقيمة.

والحديث عن وظائف النقد يقتضي التطرق لمفهوم "الوظيفية" (le fonctionnalisme). وهذا الأخير يعد وصفا قديم الاستعمال في شتى العلوم، سواء منها علوم الطبيعة والحياة أو العلوم الاجتماعية. وينصب التحليل الوظيفي على فهم العلاقات الوظيفية التي تربط ما بين مختلف أجزاء نظام ما.

وفي مجال الاقتصاد، يعد النقد عنصرًا من عناصر النظام الاقتصادي، ولعله أهمها. ولذلك فإن كل خلل في أداء النقد لوظائفه (dysfonctionnement) ينعكس على أداء النظام ككل. ونحن نعلم أن النظام الاقتصادي هو، في حد ذاته، جزء من نظام المجتمع ككل، وبالتالي فإن تأثير النقد يمتد ليشمل المجتمع برمته. ذلك أن النقد ليس سلعة كباقي السلع، فهو أداة يتعامل بها الجميع.

ولا خلاف في أن تحقيق العدل في المعاملات هدف سام يرجى تحقيقه. وعكس ذلك ما هو إلا أكل الناس لأموالهم بينهم بالباطل. وفي الآية: ﴿وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ (البقرة:١٨٨). ويعد التبادل النقدي، بدلا من المقايضة، وسيلة لتحقيق ذلك. وهنا نذكر حادثة الرجل الذي استعمله النبي صلى الله عليه وسلم على خيبر، فجاءهم بتمر جنيب (أي جيد) فقال له : «أكل تمر خيبر هكذا؟ » قال: إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، والصاعين بالثلاثة، فقال: «لا تفعل، بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جنيبا » ، وهو حديث رواه البخاري، كما أخرجه أيضا الإمام مسلم (الشوكاني: نيل الأوطار:١٩٩٧: ٥/٢٣١-٢٣٢).

وهذا الحديث ليس مجرد كلام عابر. فهو يحمل من الدلالة، ما يفيد أن الاقتصاد في النظام الإسلامي اقتصاد نقدي لاربوي. ومع أن الحديث هنا يرد

في باب ربا الفضل، أي عند تماثل السلع المتبادلة (تمر جيد بتمر رديء)، إلا أن المستوحى من الحديث هو العناية بضرورة تكافؤ القيم المتبادلة بوجه عام. وهذا لا يعني بطبيعة الحال تحريم المقايضة بين السلع غير المتماثلة، ولكنه يعني أن استعمال الدراهم (بع الجمع بالدراهم) أحقق للعدل.

ويسمح التحليل الوظيفي للنقد، كوحدة من وحدات النظام الاقتصادي- الاجتماعي، بتشخيص مدى أداء النقد لوظائفه الأساسية السالفة الذكر. وينبغي أن تتسم عملية التشخيص بالاستمرارية أو الدورية، حيث إن ذلك يسمح للمشخص بالمتابعة المنتظمة، وبالتالي تدارك النقائص أو بوادر الخلل الوظيفي في وقت مبكر، وإجراء التصحيحات المناسبة قصد تحسين الأداء.

وعليه، فإن مقصدنا من تشخيص النقد هو الفحص المستمر لوضع النقد داخليا وخارجيا. ومن طرق التشخيص التقليدية المعروفة وضع مجموعة من الأسئلة حول الشيء المراد تشخيصه ثم محاولة الإجابة عنها بموضوعية. وتعرف هذه الطريقة باسم "قائمة الأسئلة" أو "قائمة المراقبة" (check-list).

٢- تجزئة وظائف النقد:

يميز بعض الاقتصاديين بين نوعين، أو فئتين، من وظائف النقد (أ. مصطفى، س. حسن: ٢٠٠٠: ٥٦):

١- الوظائف المالية، وتشمل:

- وسيط للتبادل .
- مقياس للقيم .
- مستودع للقيمة.

٢- الوظائف الاقتصادية، وتشمل:

- النقد كأداة من أدوات السياسة النقدية.

- النقد كعامل من عوامل الإنتاج.

في حين يطلق آخرون على الفئة الأولى "الوظائف الأولية" للنقد، ويطلق على الفئة الثانية "الوظائف المشتقة" أو "الوظائف الديناميكية".

ونحن لا نختلف مع هذا التقسيم أو ذاك من حيث المبدأ، ما دام شاملا لكل الوظائف شكلا ومضمونا. غير أنه ينبغي أن نشير إلى أن اعتبار النقد كأداة في السياسة النقدية أو عامل من عوامل الإنتاج (باعتباره شكل من أشكال رأس المال)، وهو ما يعبر عنه أيضًا بالوظائف الديناميكية للنقد، ما هو في الحقيقة إلا توظيف للوظائف الأساسية للنقد في الاقتصاد، وبالتالي يكون اصطلاح "الوظائف المشتقة" أكثر تعبيرًا عن ذلك.

إن وظيفة النقد كمقياس للقيم تبقى وظيفة بالغة الأهمية. وهي أساس وظائف النقد الأخرى. ذلك أن المقياس يجب أن يتسم بالقسط. فإذا ما اختل المقياس اختلت الأحكام والمعاملات بين الناس وانتشر الظلم. فالنقد، بهذه الوظيفة، يعد بمثابة الميزان الذي يوازن بين القيم، وبالتالي بين الحقوق المختلفة. فتقويم الشيء هو تقويم لحق قائم. ولقد جاء في القرآن الكريم، على لسان نبي الله شعيب عليه السلام: ﴿وَيَاقَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (هود:٨٥). ومع الأسف فإن فهم هذه الآية يتجه إلى ميزان السلع ويغفل أن النقد هو أهم الموازين.

ثم إن استعمال النقد في قياس القيم، ذات الطبيعة المختلفة، تسمح بعملية الجمع بين تلك القيم. وبذلك تنبثق وظيفة النقد كوحدة للحساب. فكلما كانت عملية القياس صحيحة كلما كانت عملية الجمع صحيحة من الناحية

الاقتصـــادية. أما إذا كان قياس القيم، أو بعضها، خاطئًا فإن عملية الجمع لا تكون صحيحة إلا من الناحية المحاسبية.

ومــن ناحـية أخــرى فإن وظيفة النقد كوسيط للتبادل تعتمد على مدى ســلامة أدائه لوظيفته كمقياس للقيم. ومع ذلك فإنه لا معنى لعملية قياس القيم إذا لم يكن لغرض إجراء مبادلة. فوظيفة النقد كوسيط للتبادل هي المقصد في اســتعمال الــنقد. وحــتى إن الاحتفاظ بالنقد (وظيفة تخزين القيم) إنما يكون لأغــراض إجــراء مبادلة مستقبلية بواسطته. ومن هنا فقد ساد الاعتقاد لدى كثــير مــن المفكريــن الأوليــن، بل وحتى المعاصرين منهم، من المسلمين وغــيرهم، بــأن الــنقد هو كل شيء يمكن أن يكون مقياسًا للقيم ووسيطًا في التبادل.

ورغــم أن بعضــهم أضاف شرط السلامة الشرعية في هذا الشيء[1]، ونحن يمكننا أن نضيف إليه أيضا شرط السلامة الاقتصادية[2]، فإن التعريف يبقى منقوصا من وظيفة أساسية أخرى وهي كونه مخزنًا للقيمة.

٣- وظيفة النقد كمخزن للقيمة:

إن استبعاد وظيفة التخزين من وظائف النقد إنما يرجع في الواقع إلى أحد المبررين الآتيين أو كليهما:

---

(١) جــاء في تعــريف موسى آدم عيسى أن النقد هو " أي شيء خال من الموانع الشرعية يصطلح عليه الناس ليكون وسيطًا للاستبدال ومقياسًا للقيمة، ويلقى قبولاً عامًا بين الناس". أنظر: م.آ. عيسى، التوازن النقدي والحقيقي في الاقتصاد الإسلامي – دراسة نظرية مقارنة بالاقتصاد الرأسمالي، رسالة دكــتوراه، كلــية الشريعة جامعة أم القرى، ١٤١٠هـــ. نقلا عن:محمد عبد المنعم عفر، عرض وتقــويم للكــتابات حــول النقود في إطار إسلامي بعد سنة ١٣٩٦هـــ/١٩٧٦م، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ١٤١٤هـــ/١٩٩٤م، ص٢٥

(٢) ونقصد بذلك عدم اتخاذ النقد من شيء يؤدي إلى نفاد مورد هذا الشيء مع حاجة الناس الملحة إليه، كما أن يتخذ النقد من جلود المواشي مثلا.

١- أن وظيفة تخزين القيمة ليست خاصة بالنقد وحده، بل وهناك من السلع ما يؤدي هذه الوظيفة بكفاءة أحسن من النقد؛

٢- أن عنصـــر الزمـــن غالـــبا ما يؤدي إلى تقلبات معتبرة في قيمة النقد، وخاصـــة في ظل الظروف التضخمية التي أصبحت سمة مميزة الكثير من الاقتصاديات المعاصرة.

وعلى الرغم من أن بعض العملات، وخاصة ما يسمى بالعملات الصعبة، تـؤدي وظيفتها كمخزن للقيمة بصورة مرضية، إلا أن عملات أخرى تعجز عن أداء هذه الوظيفة في المديين المتوسط والطويل، وهذا ما جعل من اعتبار النقد مخزنا للقيمة محل شكوك لدى العديد من المفكرين قديما وحديثا.

وصحيح أن النقد الائتماني المعاصر لا يمتلك قيمة ذاتية كالذهب، مع الإشـارة إلى أنه حتى معدن الذهب أضحى متقلبا تقلب الطائر على حد تعبير شابرا (شابرا: ١٩٩٠: ٥٨)، غير أن ذلك ليس مبررا لاستبعاد وظيفة تخزين القيمة كوظيفة حقيقية وعملية يؤديها النقد.

إن النقد هو أكثر الأدوات المعتمدة في عملية الادخار. وهذه الأخيرة تبتغي مـــن الفضائل التي حثت عليها نصوص صريحة. قال تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَـــوْ تَـــرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ﴾ (النساء:٩)، وفي الحديث المـــتفق علـــيه عـــن النبي ﷺ أنه ادخر لأهله قوت سنة. وتزداد أهمية النقد كوســـيلة للادخـــار كلمـــا قلت وسائل الاحتفاظ بالثروة وصعب تسييلها (أي تورقها) عند الحاجة، فضلاً عما إذا كانت العملة تتسم بالاستقرار.

وبغـــض الـــنظر عـــن الهـــدف مـــن الادخار، سواء كانت للاستهلاك أو للاســـتثمار، فإنـــنا نرى أن تخزين القيمة وظيفة أصيلة ومقصودة في النقد، وينبغي أن تكون واردة في كل تعريف وظيفي له.

إن ثمـــة تــناقض واضــــح بين الحكم الفقهي الذي يقر بثمنية النقد الورقي المعاصـــر، وهـــو قول أكثر الفقهاء المعاصرين[1] من جهة، واستبعاد وظيفة تخزيـــن القيمة من جهة أخرى. فاعتبار الأوراق النقدية المعاصرة نقدًا يجعل الأحكـــام الفقهـــية السارية على النقدين (الذهب والفضة) تسري عليها أيضا، فتجــب فيها الزكاة ويقع عليها الربا بنوعيه، كما يصح اتخاذها رأس مال في الســلم والشركة والقراض. ذلك أن الحالة المعاكسة، أي عدم اعتبار الأوراق الــنقدية نقــدًا (بالمعنى الفقهي) يجعلها في حكم الفلوس. مع العلم أنه لا تجب الــزكاة في الفلوس ولا تسقط عليها أحكام الربا كما ذهبت إلى ذلك الشافعية (الشافعي:الأم: ١٩٩٠: ٩٨/٣). وقد كتب السيوطي، وهو يذكر أحكام الذهب والفضـــة: « ويجريان الربا، فلا ربا في الفلوس ولو راجت رواج النقود في الأصـــح. واختص المضروب منهما بكونهما قيم الأشياء، فلا تقويم بغيرهما» (الســيوطي: الأشباه والنظائر: ١٩٨٣: ٣٧٠). كما أنه من المتفق عليه لدى جمهـــور الفقهـــاء اشـــتراط كون رأس مال القراض من النقد المضروب من الدراهم والدنانير (العبادي:٢١٥). وقد جاء في حاشية الدسوقي: «كفلوس لا يجـــوز قراض بها ولو تعومل بها على المشهور، وظاهره ولو في المحقرات التي الشأن فيها التعامل به» (حاشية الدسوقي:٥١٩).

وهكـــذا، فإن وجوب الزكاة في الأوراق النقدية يدل ضمنا على إقرار بأنها مخـــزن للـــثروة. كمـــا أن تمكيـــن هذه الأوراق من أن تكون رأس مال في القـــراض، أو محلا للقرض، يعني الإقرار بوظيفتها كوسيلة لأداء مدفوعات مؤجلة. فكيف إذا يصح تجاهل ذلك عند تعريف النقد؟

(١) لقـــد تم تأكيد ذلك في العديد من المؤتمرات الفقهية والندوات، إضافة إلى الآراء الفردية. أنظر تفصيل ذلـــك في: هايل يوسف داود، تغير القيمة الشرائية للنقود الورقية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٩، ص١٦٠ وما بعدها.

وبسبب ذلك فسكون قيمة النقد، أو انتقال قيمة جل العملات، لا تعرف الاستقرار في الأجلين المتوسط والطويل يدعونا إلى عدم إسناد وظيفة تخزين القيم إلى النقد بصورة مطلقة. ذلك أن هذا الإسناد المطلق سوف يؤدي في الواقع إلى تجريد كثير من العملات من صفة النقدية. ولذلك فإننا نرى أن يكون تعريف النقد على النحو الآتي:« هو أي شيء خال من الموانع الشرعية يلقى قبولاً عاماً كمقياس للقيم ووسيط للتبادل ومخزن مؤقت القيمة».

ويجدر التنبيه هنا الى ان لفظ "مؤقت" لا يمكن تحديده بزمن مطلق (مثلاً سنة أو سنتين)، اذ ان هذا الزمن يظل دالة في الظروف المختلفة المحيطة بالنقد، والخاصة بكل بلد. وعلى أية حال فإن العبرة هنا لا تكمن في تحديد المدة بقدر ما تكمن في ضرورة إدراكنا بان النقد لا يصلح كمخزن للقيمة بصورة مطلقة.

وفي هذا الإطار نرى أن على السلطات النقدية، تبعا للمعطيات الخاصة بكل بلد، توجيه المتعاملين بخصوص هذه المدة. فعلى ضوء التوقعات الخاصة بالتضخم، والخاص بكل فئة من السلع، يتم تحديد فترة (خاصة بكل فئة) يطمئن خلالها المتعامل الاقتصادي في إبرام عقوده، أي فيما يتعلق بمدفوعاته المؤجلة. غير أن ذلك لا يعني وقوف السلطة النقدية بمثابة ضامن تجاه المتعامل في حال اضطراب غير متوقع للأسعار خلال الفترة المتوقعة لاستقرار الأسعار. فالتضخم ليس دوما نتيجة لتغيرات في عرض النقد.

لقد وجدنا من الباحثين من اعتبر استبعاد وظيفتي الدفع الآجل وتخزين الثروة بمثابة خطأ كبير وقع فيه بعض الاقتصاديين. فلقد كتب يسري: " إن الخطأ الكبير في الواقع هو أننا اعتبرنا أن قيام النقد الورقي بوظيفتي

الوسـاطة في المعاملات وقياس القيم الحاضرة مقام النقدين شرطاً كافياً يكفل له أن نعطيه جميع ما لهما من أحكام فقهية.. ونقول "خطأ كبير" لأن قيام النقد الورقـي بهاتيـن الوظيفتين يعد "شرطاً ضرورياً" لكي يكون نقدًا! أما الشرط الكافـي لاعتبار النقد الورقي بديلاً كاملاً للنقدين النفيسين فهو أن يقوم أيضاً بوظيفتـي قياس القيم الآجلة ومستودع الثروة بنفس الكفاءة التي كانت لهذين النقديـن فـي الماضـي. هـذا الشرط الكافي لا يتحقق إلا في حالة استقرار الأسـعار (ولا نقـول ثباتها بالضرورة) ولكنه بعيد عن التحقيق في ظروف التضـخم وخاصـة كلمـا اشـتدت حدتـه» (يسري:٢٠٠٠: ١٥٢-١٥٣). ويسـتطرد يسري، بعد تفسيره لسبب ذلك[1]، بقوله:« هذا خطأ ينبغي التراجع عـنه، لـيس دفاعاً عن ربط قياسي ولا عن أي سياسة أخرى، بل لكي نضع أيديـنا أولاً علـى الحقيقة ونؤسس أحكاماً صحيحة عليها » (يسري:٢٠٠٠: ١٥٢-١٥٣).

إن اعتـبار الـنقد كمخزن مؤقت للقيم ليس مجرد مخرج وسط بين هؤلاء الذيـن يـنفون كلـية هـذه الوظيفة في النقد وبين أولئك الذين يسندونها إليه بصـورة مطلقـة، بل هي الحقيقة التي يعبر عنها واقع قيمة النقد، والتي هي قـيمة غـير مسـتقرة عبر الزمن، وتخضع في ذلك لعدة متغيرات اقتصادية وغير اقتصادية.

٤- وظيفة التخزين ومشكلة التضخم:

وفي هذا الإطار يجدر التذكير بأن التضخم ليس ظاهرة حديثة العهد بواقع الـناس، ولـيس توأمـا للأوراق النقدية. حتى أن المقريزي (وهو من كبار

(١) يـرى يسـري أن السـبب الحقيقي في ذلك يرجع إلى خوف علمائنا الشديد أن يجري الربا في هذه الأوراق النقدية ولا تدفع فيها الزكاة إن لم يفعلوا ذلك.

المؤرخين) كتب: «اعلم.. أن الغلاء والرخاء ما يزالان يتعاقبان في عالم الكون والفساد منذ برأ الخليقة في سائر الأقطار وجميع البلدان والأمصار» (المقريزي:٤٤) .

إن ظاهرة التضخم هي المشكلة الكبرى التي تجعل من النقد مقياساً غير عادل للمدفوعات المؤجلة، ومخزنا للقيمة غير موثوق فيه، على حد تعبير شابيرا، حيث إن ذلك يمكن بعض الناس من ظلم الآخرين، ولو عن غير قصد، وذلك من خلال التآكل الخفي للقدرة الشرائية للأموال النقدية (شابيرا: ١٩٩٠:٥٢).

إن القول بأن وظيفة تخزين القيمة يؤديها النقد فعلا ولكن ليس بصورة مطلقة هو قول يستند إلى أن قيمة النقد إنما تتحدد في السوق، والسوق النقدي هو صورة لما يحدث في السوق الحقيقي. ولذلك فإنه حتى في ظل نظام المعدنين، حيث كانت الوحدة النقدية (الدينار والدرهم) تنطوي على قيمة ذاتية، لم يكن النقد مخزنا صالحا للقيم بصفة مطلقة. فالذهب في حد ذاته ظل سلعة تتحدد قيمتها في السوق، فكيف وهو مقياس لكل القيم الأخرى؟

ولذلك فإن ثبات قيمة النقد، وبالتالي صلاحيتها المطلقة كمخزن للثروة، يشترط الثبات في مستوى الأسعار. وحيث إن الثبات ظاهرة مستبعدة في عالم الاقتصاد، فإن المستهدف هو تحقيق الاستقرار في الأسعار، وبالنتيجة الاستقرار في قيمة النقد.

ومن المعروف أن النقد كمعبر عن قيم السلع، أو بالأحرى إن تعريف السعر على أنه التعبير "النقدي" عن القيمة، كان محل معارضة شديدة من طرف الاقتصاديين التقليديين، الذين كانوا يؤكدون أن العمل هو المقياس

الصحيح والثابت للقيمة. وما يهمنا في هذا الاتجاه هو الشكوك القديمة عن اتخاذ النقد كمقياس للقيم، ناهيك عن اتخاذه مخزنا لها في الفترة الطويلة.

إن الاستغناء عن النقد أمر مربك جدا للنشاط الاقتصادي، حتى أنه يقال: إن النقد هو أهم اختراع عرفته البشرية. ولذلك كان اهتمام الاقتصاديين وصانعي السياسات الاقتصادية هو السعي المستمر في سبيل تحقيق الاستقرار النقدي. ذلك أن تجريد النقد من بعض وظائفه، بسبب أنه عاجز عن أدائها بالصورة المطلوبة، لن يكون إلا مسعى نظرياً لا يتجسد في الواقع.

وعليه، فإن الخيار المتاح لدينا هو العناية البالغة بالظروف المحيطة بالنقد. وهو ما يعني عمليا الحرص المستمر على اتباع سياسة اقتصادية، ونقدية على وجه الخصوص، تسمح بتحقيق الاستقرار في قيمة النقد. فالاستقرار الاقتصادي، والذي يتضمن الاستقرار النقدي، هو السبيل لتحقيق كفاءة النقد في أداء وظائفه بصورة كاملة ومتزنة.

ففيما يتعلق بالسياسة النقدية بالذات، اختلفت آراء الاقتصاديين حول القاعدة التي ينبغي أن يرتبط بها عرض النقد: فمن قاعدة الذهب إلى التثبيت الكمي للإصدار النقدي، إلى الاسترشاد بالقوة الشرائية للنقد، حتى قاعدة النمو الثابت لفريدمان واقتراح الاحتياطي الكامل لفيشر (ي.ك.محمد:١٩٩٦: ٩١-٩٨).

ولسنا هنا بصدد مناقشة نقائص كل قاعدة وتأثيراتها على الحركة الاقتصادية، ولكن ما ينبغي قوله هو أن قبول النقد كمقياس للقيَم ووسيط للتبادل ومخزن للقيمة ووسيلة لأداء المدفوعات المؤجلة يعني ضمنا قبول عدم الاستقرار النسبي في قيمة هذا النقد عبر الزمن، شرط أن لا يؤدي هذا التغيّر إلى اضطراب مخل بالحقوق والالتزامات. أما اشتراط ثبات هذه القيمة حتى يقبل لإجراء الوظائف المرتبطة بالزمن فهو شرط غير واقعي، كما أنه

لا يغير من الواقع شيئا. ذلك أن وظيفتي تخزين القيمة والدفع الآجل لصيقتان بالـــنقد، وهـــو يؤديهما سواء ربطناهما به أم لا. ولذلك فإن المطلوب هو بذل أكبر الجهود حتى يتم هذا الأداء لهما بكفاءة.

٥- الربط القياسي لقيمة النقد:

إن ظاهـــرة التضخم "المستمر" التي أصبحت تميز الاقتصاديات المعاصرة تجعـــل أصـــحاب الأموال، الذين احتفظوا بثرواتهم في صورة أصول سائلة، يرون أن القيمة الحقيقية لثرواتهم قد تدهورت. كما أنها تجعل أيضا أصحاب الحقوق المؤجلة يرون أن حقوقهم في الحقيقة قد نقصت. ولذلك فإنه من حق هـــؤلاء وأولـــئك أن يطالبوا بضمان أموالهم كاملة بقيمتها الحقيقية، لأنهم لم يكونـــوا الســـبب فـــي تدهـــور ثروتهم، وإنما السبب يكمن في النقد ذاته، أو بالأحـــرى في الظروف التي تحيط بهذا النقد الذي اختاروه، أو الذي أجبروا علـــى اختـــياره بقـــوة القانون. ولذلك فلابد -بالنسبة إليهم- من البحث عن أسلوب لضمان حقوقهم التي هي قيم أعمالهم، سواء بتدخل الدولة وتعويضهم عـــن خسائرهم، أو الاتفاق -عند العقد- بين الدائن والمدين عن أسلوب لربط الديـــن بمقـــياس ثابت، كالذهب أو المستوى العام للأسعار. مع العلم أن كلا الأسلوبين صعب التطبيق في الميدان.

وبالمقـــابل فإن المدين (أي أصحاب الالتزامات عموما) الذي يحسب نفسه مطالبا بقيمة اسمية معينة يجد نفسه -عند الاستحقاق- مطالبا بدفع قيمة أكبر، إذا ما تم اعتبار القيمة الحقيقية للدين. وغالبا ما يكون غير مستعد لذلك سواء من الناحية النفسية أو من الناحية المالية.

لنعطي مثالاً على ذلك. فإذا كان هناك شخص مدين بمليون دينار. وكان أجل الدين ثلاث سنوات. وخلال هذه المدة بلغ معدل التضخم ١٠% . فهذا يعني أن الدائن سوف يخسر في الحقيقة مائة ألف دينار. أي أنه يسترد ما تعادل قيمته الحقيقية تسعمائة ألف دينار فقط. فمن يعوض له خسارته هذه؟ وفي مقابل ذلك، إذا ما ألزم المدين برد القيمة الحقيقية فهذا يعني أنه سيدفع مبلغ مائة ألف دينار إضافية عن المبلغ الأصلي للدين، أي أنه سيدفع مليون دينار وعشر المليون (1100000 د). فمن يعوض له أيضا تلك الزيادة التي لم يكن يتوقعها؟

وإذا ما نظرنا إلى المشكلة المطروحة بنظرة التعميم، على المستويين الجزئي والكلي، فإننا نجد أنفسنا أمام وضع بالغ التعقيد. إذ أن كل الحقوق والالتزامات بكافة أشكالها تقتضي المراجعة المستمرة، سواء كانت تلك الحقوق -أو الالتزامات- في شكل ديون بيع أو قروض أو رأس مال قراض أو إجارة (إجارة أشخاص أو أشياء).

ولعله يمكن القول أنه في عقود المعاوضات، كالبيع الآجل أو الإجارة، يمكن أن يؤخذ في الحسبان معدل التضخم المتوقع، باعتبار أن التوقعات ضرورية في مجال الأعمال، فيزيد الدائن في الثمن بمقدار توقعاتها حول انخفاض قيمة النقد. ولكن كيف يكون أمر الدائن في مجال القروض، وهو من قبيل الإحسان أو الصدقة ولا يجوز له أخذ الزيادة عن أصل القرض؟

٦- الديون الآجلة وتغير قيمة النقد:

إن المطلع على آراء الفقهاء الأولين يجد أنهم تعرضوا لمسألة تغير قيمة النقد، بغض النظر عن الأهمية التي أعطيت لها من قبل كل منهم، وأنهم لم يكونوا في ذلك على رأي واحد.

فابن عابدين – الحنفي – (المتوفى سنة ١٢٥٢هـ) خصص رسالته الشهيرة "تنبيه الرقود على مسائل النقود" لهذه المسألة بالذات. وقد أفتتحها بقوله: «هذه رسالة سميتها تنبيه الرقود على مسائل النقود، من رخص وغلاء وكساد وانقطاع. جمعت فيها ما وقفت عليه من كلام أئمتنا ذوي الارتقا والارتفاع» (رسائل ابن عابدين:٢/٥٦). ولقد نبه ابن عابدين، في رسالته هذه، إلى ضرورة التمييز بين الانقطاع والكساد من جهة، والرخص والغلاء من جهة أخرى. كما نبه، من ناحية أخرى، إلى ضرورة التمييز بين النقود والفلوس عند الحديث عن الرخص والغلاء: « وإياك أن تفهم أن خلاف أبي يوسف[1] جار حتى في الذهب والفضة .. فإنه لا يلزم لمن وجب له نوع منها سواه بالإجماع، فإن ذلك الفهم خطأ صريح ناشئ عن عدم التفرقة بين الفلوس والنقود » (رسائل ابن عابدين: ٢: ٦٢).

وجاء في المدونة الكبرى بشأن الفلوس: « وقال مالك في القرض والبيع في الفلوس إذا فسدت فليس له إلا الفلوس التي كانت ذلك اليوم وإن كانت فاسدة » (المدونة:٣/٤٤٥). كما جاء في شأن من أقترض ما قيمة دينار دراهم ثم تغيرت قيمتها: « يقضيه مثل دراهمه التي أخذ منه رخصت أو غلت فليس عليه إلا مثل الذي أخذ » (المدونة:٣/٤٤٥).

ومن الواضح أن تحفظ جمهور الفقهاء في هذه المسألة يرجع إلى ارتباطها بقضية الربا – وهي من أكبر الكبائر – واحتياطهم الشديد خشية الوقوع ولو في شبهة الربا. ذلك أن الأصل في الفقه الإسلامي هو رد المثل في الديون والقروض.

(١) وقول أبي يوسف هو: تجب القيمة يوم العقد في حالة البيع، والقيمة يوم القبض في حالة القرض.

ومع ذلك فإنه لم يفُت بعض الفقهاء الأولين التعرض لحالات الاستثناء في ذلـك. وهي حالات الانقطاع والكساد، أو الرخص والغلاء الفاحشين. فوردت أحكـام في ذلك برد القيمة إذا تعذر رد المثل مطلقاً (حالة الانقطاع)، أو كان التغـير فـي المـثل تغـيراً جسـيماً (كحـالات الكساد أو الرخص والغلاء الفاحشـيّن). مـع التنبـيه إلى أن المقصود هنا هو الفلوس أو الدراهم الغالبة الغش.

ولقـد اختلف القائلون برد القيمة في حالة التغير الفاحش في تقدير الفحش فـي الـزيادة والـنقص. فقـال بعضهم: أن ذلك راجع إلى العرف والعادة، وبعضهم قال: إن ذلك مقدر بالثلث فما فوقه (ابن منيع:١٩٨٧: ١٨١-١٨٢). وقـد قاس بعضهم التغير الفاحش في قيمة النقد على الجائحة. ومن المعروف أن الإمـام مـالك قد قدر الجائحة بالثلث[1]، على غرار ما قدرت به الوصية والـنذر ومواضع في الجراح وغير ذلك، لأن النبي ﷺ قال: « الثلث والثلث كثير » (فقه المعاملات لابن تيمية: ١٩٩٥: ٣١١).

وهكـذا يمكـن تلخـيص آراء الفقهـاء، فـيما يتعلق بتغير قيمة الحقوق والالتزامات عبر الزمن، في ثلاثة آراء:

الأول : يـرى بوجـوب المثل، ولا يعتد بتغير قيمة الدين عند السداد. فمن كان عليه ألفا وجب عليه رد الألف -عددًا- بغض النظر عن تغير قيمتها.

الثانـي : يرى بوجوب رد القيمة إذا تغيرت قيمة الدين. بمعنى أنه من كان عليه ألفاً قد يرد أكثر منها أو أقل، حسب تغير قيمة النقد، أو يردها ألفًا إذا لم تتغير قيمتها.

(١) راجـع حول مسألة الجائحة كتاب الجوائح في المدونة الكبرى للإمام مالك، المجلد الخامس، ص٢٥ وما بعدها.

الثالث : يتوسط بين الأول والثاني. فيرى أنه يجب رد القيمة إذا كان التغير فاحشاً. أما إذا كان التغير طفيفًا فيرد المثل.

ويجــدر هنا التأكيد مرة أخرى على ضرورة التمييز بين حالة بطلان النقد (أي انقطاعه) بأمر سلطاني أو كساده (عدم رواجه) وترك الناس التعامل به، وبيــن حالة الرخص والغلاء، أي تغير قيمة النقد دون انقطاعها أو كسادها. ذلــك أن حالـــة الانقطاع والكساد تعني عدم إمكانية إجراء المعاملة بالنقد – المــنقطع أو الكاســد – مما يجعل المشكلة من نوع خاص، تختلف عن حالة ارتفـــاع أو انخفاض قيمة النقد، وهو موجود ممكن إجراء المعاملة به. بل إن مـــن الفقهـــاء من لا يميز بين الانقطاع و بين الكساد ويعتبرها حالة واحدة، وهـــو مـــا أشـــار إليه ابن عابدين: «الانقطاع كالكساد في كثير من الكتب» (رسائل ابن عابدين:٢: ٥٨).

أمـــا بالنسبة للرخص والغلاء، فإن نقاش بعض الفقهاء الأولين إنما يتعلق بـــالفلوس أو الدراهـــم الغالـــبة الغـــش كما أسلفنا الذكر، ذلك أن « الفلوس والدراهـــم الغالبة الغش أثمان بالاصطلاح لا بالخلقة، وإذا انتفى الاصطلاح انتفـــت الماليـــة» (رســـائل ابـــن عابدين:٢: ٦٢). في حين أن أكثر الفقهاء المعاصرون اعتبروا أن الأوراق النقدية المعاصرة، على الرغم من كونها نقد بالاصـــطلاح، تأخذ حكم النقدين، فتجب فيها الزكاة، ويقع عليها الربا بنوعيه، كما يصح اتخاذها رأس مال في السلم والشركات والمضاربات[١].

وفي الحقيقة، وفي ظل سيادة النقد الورقي الائتماني وزوال نظام المعدنين، فـــإن قـــياس هـــذا النقد المعاصر على الفلوس، وهو ما يعني عدم خضوعه للأحكـــام الشرعية المشار إليها آنفًا، يضعنا أمام حكم بعيد عن الواقع. حيث

(١) نكـــتفي هنا بالإشارة إلى قرار المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة (١٤٠٢هـــ)، وقرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية (١٣٩٥ هـــ).

إننا سوف نكون مضطرين للبحث عن نقد آخر، أو وحدة حسابية، لاستخدامها في حساب الزكاة ورأس مال السلم وغير ذلك مما لا يصح اعتبار الفلوس فيه.

ومع ذلك، فلقد سبق النقاش في اتجاه الزعم بإيجاد مخرج لمشكلة تغير قيمة النقد من خلال ما يعرف بالربط القياسي للديون. ولا أرى هنا ضرورة لعرض مختلف آراء الفقهاء والاقتصاديين، وهي كثيرة، حول هذا الموضوع، وسأكتفي فقط بعرض المرجح منها.

٧- الربط القياسي للديون:

إن قضية ربط الديون هي مسألة مفعمة بالجدل بين الاقتصاديين (المسلمين وغير المسلمين). ولعله لا توجد قضية أكثر منها مثارا للجدل لدى الاقتصاديين الإسلاميين خلال العشريتين الأخيرتين، دون أن يتوصل فيها إلى اتفاق. والسبب في ذلك بسيط وواضح وهو ارتباط المسألة بشبهة الربا كما أشرنا إليه سالفاً. ولا شك أن تحريم الربا يمثل الركيزة الرئيسية الثانية – بعد الزكاة– التي يقوم عليها النظام الاقتصادي الإسلامي. ومن هنا كانت المناقشة في حد ذاتها خطيرة ومحفوفة بمخاطر الانزلاق في آن واحد.

ولقد حازت فكرة ربط الديون الآجلة بمستوى الأسعار (وليس بغيره) على نصيب الأسد في ذلك الجدل. وهذه الفكرة ليست وليدة العقدين الأخيرين طبعاً. فقد قدمت اقترحات في هذا الإطار منذ زمن بعيد من طرف كل من جوزيف لو (١٨٢٢) وستانلي جيفونز (١٨٧٥) وألفرد مارشال (١٨٨٧) وج.م.كينز (١٩٢٧) وميلتون فريدمان (١٩٧٤) وغيرهم (م. إقبال: ١٩٨٧: ٩٥).

وتجـــدر الإشـــارة إلى أن الهدف من وضع إطار لربط قيمة النقد بمستوى الأســعار، أو بـــأي مرجع معياري آخر، هو دعم النقد من أجل أداء وظيفته كمخـــزن للقيم، وبالتالي كوسيلة للدفع الآجل. ولكن ماذا يحصل للذي لم يجر أيـــة عملية ذات استحقاق آجل، بل ادّخر نقده من أجل مشروع خاص كشراء منزل أو سيارة، أو من أجل الزواج؟

ولذلـــك نجـــد بعض الباحثين، ونؤيّدهم في ذلك، يؤكدون أنّه إذا تمّ تطبيق نظام الربط فينبغي أن يشمل جميع الميادين، أي بما فيها الودائع لدى البنوك، باعتـــبارها قروضـــا يمكـــن للبنوك أن تستفيد منها، وكذا الأجور والرواتب والـــتحويلات والضـــرائب الثابـــتة (ليســـت نســـبة من الدخل) وغيرها من المدفوعـــات المؤجلـــة. بمعنى أنه يجب أن يكون التطبيق شاملاً وعادلاً، فلا تحمـــى فـــئة دون أخـــرى. أي لا نحمـــي أصحاب الدخول المتغيرة ونهمل أصحاب الدخول الثابتة.

٨- مزايا و مآخذ نظام ربط الدّيون من المنظورين الاقتصادي والشرعي:

لقـــد تـــم تطبيق نظام ربط العقود النقدية بالرقم القياسي للأسعار في سوق رأس المال في عدد من البلدان، منها الأرجنتين والبرازيل وكولومبيا وفنلندا، كوســـيلة لمحاربـــة التضخم، وكأسلوب فني لتعزيز أسواق الائتمان الطويلة الأجل وخاصة لتمويل الإسكان في بيئة تضخمية (عبدالمنان:١٩٨٧: ١٢٠). غـــير أن التطبـــيق الميداني – في تلك البلدان – قدم لنا فائدة هامة وهي أن نظـــام الـــربط لم يؤد إلى مكافحة التضخم، بل أدى إلى إحداث اختلالات في مجال تخصيص الموارد. وهو ما بينه بيكرمان في دراسته للتجربة البرازيلية في الربط، وكذا تقرير المعهد الأمريكي للبحوث الاقتصادية، حسب ما أورده

ضـياء الدين أحمـد فـي تعقيبه على بحث عبد الحنان المشار إليـه آنفا (ض.أحمد:١٩٨٧: ١٤٠-١٤١).

ومـن الجدير بالملاحظة، في موضوع الربط، أنه لا يمكن -عمليا- أخذ جمـيع الأسعار الموجودة في الدولة، بل يتم اختيار عينة منها. وسوف يؤدي ذلـك فـي الواقـع إلـى إيجاد نوعين من وحدات الحساب: وحدة للعمليات الحاضـرة ووحـدة للعمليات الآجلة (المربوطة برقم قياسي)، أي تلك التي تكون معنية بنظام الربط وتلك التي تخرج عن هذا النظام.

فبالنسـبة للأسـعار القياسـية في أسواق رأس المال - وهو حالة البلدان المذكـورة آنفا - تؤخذ عينة فقط من الأصول المالية، في حين تبقى أصول أخـرى غـير ممثلة في الرقم القياسي. وبالتالي فإن ارتفاع الأسعار، حسب الرقم القياسي المعتبر، لا يمثل جميع الأسعار. ولا شك أن هذا الانشطار في سوق رأس المال (أصول مرتبطة بالرقم القياسي وأخرى غير مرتبطة به) يؤثـر علـى سلوك الأفراد والمؤسسات، وبالتالي على تخصيص الموارد في المجتمع ككل. فارتفاع الأسعار في بعض الأصول المالية لا يدل على ارتفاع عـام في الأسعار، وهو ما يعني خلق نوع من الوهم بالارتفاع في المستوى العـام للأسـعار، وهـو غـير حقيقي. ذلك أن هذا الارتفاع لا يعني أن كل العملـيات التـي تجرى في الاقتصاد قد تأثرت بذلك الارتفاع، إذ نجد جزءا مـنها مـا يـزال ثابـتاً في قيمته ما دام أنه لم تتغير أسعارها وظلت ثابتة. وبالمقابل نجد سلعاً أخرى تعرضت لارتفاع في أسعارها برقم أكبر من الرقم القياسـي المعتـبر، كمـا نجـد سلعاً أخرى - على العكس - قد انخفضت أسعارها.

وهكـــذا نستخلص أن نظام الربط بالأرقام القياسية (Indexation)، مهما كانت درجة إتقانه، لا يعني جميع المتعاملين الاقتصاديين[1]، بل سوف يؤدي إلـــى نـــتائج ســـلبية غير متوقعة من خلال تجزئة العمليات الاقتصادية إلى قسمين، فتميل السلع التي يمسها الربط إلى الزيادة في أسعارها، وهو ما يعني زيـــادة التضخم، وهي نتيجة غير مرغوبة، بل عكسها هو المطلوب. كما أن الأفـــراد يوظفـــون أموالهم في المعاملات التي يضمنون فيها عدم تدني قيمة الـــنقد (القـــروض أو الودائـــع البنكـــية مـــثلاً)، وبالتالـــي ينقص الاستثمار والمخاطرة.

وفـــي إطار الاقتصاد الإسلامي انقسم الباحثون حيال قضية الربط القياسي للديـــون إلى مؤيد ومعارض، كل منهم استند إلى الحجج الفقهية والاقتصادية التـــي تؤيـــد موقفـــه. وقـــد ذكر عفر عدداً من كل فئة في كتابه حول تقويم الكتابات حول النقود في إطار إسلامي (عفر: ١٩٩٤: ١٦٨-٢٢٠).

ومـــن الملفـــت للانتباه أن كلا من الفريقين يستند في بعض أدلته إلى نفس النصـــوص من الآيات والأحاديث. فنجد نفس الآية أو نفس الحديث يحتج به طـــرفان مختلفان في الموقف. وهذا يسمح لنا بالقول أن المشكلة إنما هي في فهـــم النصـــوص وتفســـيرها مـــن طرف الأفراد. ومثال ذلك الآية الكريمة: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾ (الأنعام: ١٥٢)، أو الحديث النبوي « مثلاً بمـــثل». فالبعض فهم بأن النصين يدلان على وجوب الوفاء بالمثل أي عدداً

---

(١) يري علي السالوس أن ربط الحقوق والالتزامات الآجلة بتغير الأسعار إما أن يؤخذ به في جميع الحقوق والالـــتزامات ، وإما أن لا يؤخذ به في الجميع أيضاً. ومن الظلم أن يؤخذ به في الحقوق ويترك في الالـــتزامات أو العكـــس ، ومن الظلم أيضا أن يؤخذ في بعض الحقوق أو الالتزامات دون بعضها الآخـــر . والأكثر ظلماً أن يؤخذ به في حق أو التزام لأحد دون أحد . أنظر تعقيب علي السالوس في ندوة "ربط الحقوق والالتزامات .. " (١٩٨٧) المشار إليها سابقاً، ص٢٨٧.

(وهم القائلون بالمثلية)، والبعض الآخر فهم بأنهما يدلان على رد القيمة إذا تغيرت الأسعار حتى يتحقق العدل.

غير أن الظاهر في نص الحديث، والواضح في تفسير الفقهاء، هو أن المقصود بالمثل هو التساوي في العدد أو الوزن أو الكيل. كما أن تبرير القائلين برد القيمة، أي الذين يفسرون "المثل" باعتبار المعنى، وليس ظاهر اللفظ، يستندون إلى فكرة العدالة وضرورة تكافؤ القيم الحقيقية. ومع أن العدل هو بالفعل مقصد أساسي في التشريع الإسلامي، إلا أنه مفهوم مطلق. فحتى القائلين بالمثل أيضاً يعتبرون أن رد المثل هو عين العدل.

إن الأخذ برد القيمة ينطوي ضمناً على عنصرين منافيين لأحكام المعاملات الشرعية، وهما: الجهالة والضمان. فأما من حيث الجهالة، فالمدين لا يدرك بالضبط كم سوف يرد عند حلول الأجل، باعتبار أن ذلك مرتبط بمعدل التضخم المتوقع، وهو أمر مجهول. وأما من حيث الضمان، فإن المدين يكون ملزم بضمان القيمة الحقيقية للدين يوم الاستحقاق، على الرغم من أنه ليس المتسبب فيما وقع من انخفاض في قيمة الدين[1]. أرأيت لو أن الدائن أبقى على نقده في يده ولم يقدمه كدين، هل يستطيع ضمانه من أثر التضخم؟ ومن القواعد الفقهية المعروفة إن الضرر لا يزال بالضرر، والرضى بالشيء رضى بما يتولد عنه (السيوطي: الأشباه والنظائر، ١٩٨٣: ٨٦ و ١٤١).

ومن ناحية أخرى، لا شرط في السلف. ففي الحديث: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك». قال الترمذي: حديث صحيح. أورده ابن تيمية وعقب عنه: «وهذه الأحاديث

(١) وعلى العكس، يكون الدائن ملزما بقبول أقل مما له في حالة ارتفاع قيمة الدين.

وغـــيرها تبين أن ما تواطأ عليه الرجلان، بما يقصدان به دراهم بدراهم أكثر مـــنها إلى أجل فإنه ربا، سواء كان يبيع ثم يبتاع، أو يبيع ويقرض، وما أشبه ذلك» (فقه المعاملات لابن تيمية: ١٩٩٥: ١٢٣).

ومهمـــا يكن فإن الاستناد إلى مبدأ العدل وحده لتبرير ربط الديون بالقيمة الحقيقـــية للنقد سند لا يرتقي إلى مقام الاستدلال الفقهي. وبذلك يبقى أصحاب هـــذا الاتجاه في حاجة إلى أدلة شرعية عميقة، إلى جانب الحجج الاقتصادية (التـــي يركـــزون علـــيها)، أو على الأقل، وعلى حد تعبير يسري، وهو من القائلين برد القيمة إذا ما تجاوز معدل التضخم ٢٠%(يسري:٢٠٠٠: ١٦٩)، إن هـــذا الـــرأي ما يزال غير محدد بصياغة شرعية إلى حد الآن (يسري: ٢٠٠٠: ١٧٣).

إن إدراك المصـــلحة أو المفســـدة مـــن الـــنص لا يكون بالتحليل العلمي (الاقتصادي) وحده، ولابد من الرجوع إلى آراء الفقهاء في مختلف العصور. ذلـــك أن الحكـــم الشرعي يحتاج إلى الاستدلال الفقهي عندما لا يكون النص صـــريحا[1]. وفـــي الواقع قلما نجد من الاقتصاديين من يجمع بين علوم الفقه وعلـــوم الاقتصـــاد. ولذلك فقد رجع الباحثون الاقتصاديون إلى آراء الفقهاء واســـتدلوا بها، كما دُعي الفقهاء المعاصرون إلى مختلف الندوات التي عقدت بخصـــوص هـــذا الموضوع. بل ووجدنا من الباحثين من اعتبر المسألة تقع

(١) يميـــز الأصـــوليون، في مجال الفحوى والإشارة، بين المنطوق: وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق، والمفهوم: وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق. وواسطة بينهما تختلف فيها هل هي من المنطوق غـــير الصريح أم من المفهوم، فالمجمع على أنه منطوق دلالة الألفاظ على مسمياتها. والدلالة هي دلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة ودلالة الإيماء والتنبيه. وهي كلها من المفهوم: أنظر: محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة أصول الفقه– على روضة الناظر لابن قدامة، دار السلفية للنشر والتوزيع – الجزائر، س.غ.م، ص٢٣٥

على مسئولية الفقهاء المعاصرين (ش.دنيا:١٩٩٣: ٤٦)، ولم يقل أحد – فيما اطلعنا عليه– أنها تقع على الاقتصاديين المسلمين المعاصرين.

ولقد اعتمد العلماء والفقهاء المعاصرون الرأي الذي قال به جمهور الفقهاء، وهو رد المثل. وهو ما خرجت به ندوة "ربط الحقوق والالتزامات الآجلة بتغير الأسعار" (١٩٨٧) في توصياتها. وقد جاءت التوصيات صريحة وواضحة في ذلك. فنصت التوصية الأولى على أن قول أبي يوسف برد قيمة الفلوس في حالة الغلاء والرخص لا تجري في الأوراق النقدية. كما أكد العلماء الحاضرون على أن المقصود بالمثل في أحاديث الربا، المثل في الجنس والقدر الشرعيين، أي الوزن أو الكيل أو العدد، لا القيمة (التوصية الثانية). بينما نصت التوصية الثالثة على أنه لا يجوز ربط الديون التي تثبت في الذمة، أيا كان مصدرها، بمستوى الأسعار (أو بسلعة ما أو مجموعة سلع، أو بعملة معينة أو مجموعة عملات). كما جاء في التوصية السابعة: إن رخص النقود الورقية وغلاءها لا يؤثران في وجوب الوفاء بالقدر الملتزم به منها قلّ ذلك الرخص والغلاء أو كثر، إلا إذا بلغ الرخص درجة يفقد بها النقد الورقي ماليته فعندئذ تجب القيمة لأنه حينئذ يصبح في حكم النقد المنقطع.

وفي ندوة "قضايا معاصرة في النقود والبنوك والمساهمة في الشركات" (١٩٩٣) أكد المجتمعون أيضا على الحكم برد المثل في الديون. فقد نص القرار الخامس (ضمن التوصيات الخاصة بقضايا العملة) على ما يلي: «تؤكد الندوة القرار رقم ٤ الصادر من مجمع الفقه الإسلامي [التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي] المنعقد في دورة مؤتمره الخامس بالكويت في ١–٦ جمادى الأول ١٤٠٩هـ والذي تص على أن: "العبرة في وفاء الديون الثابتة بعملة ما هي بالمثل وليس بالقيمة، لأن الديون تقضى بأمثالها، فلا يجوز ربط

الديون الثابتة في الذمة، أيا كان مصدرها، بمستوى الأسعار» (ندوة ١٩٩٣: ٤١٢).

أمـــا فيما يخص مسألة ربط الأجور، فقد كان العلماء والفقهاء المشاركون في ندوة ١٩٨٧ "ربط الحقوق و الالتزامات الآجلة بتغير الأسعار" متحفظون حـــيالها لكونها – حسب ما جاء في التوصية الخامسة – تتضمن ضرراً ناشئاً عن الجهالة بمقدار الأجر، فرأوا أنها تحتاج إلى مزيد البحث و التحليل. غير أنـــه فـــي نـــدوة ١٩٩٣ "قضايا معاصرة في النقود والبنوك والمساهمة في الشـــركات" قـــرر المشـــاركون (وعددهـــم ٥٦: اقتصاديون وفقهاء) ضمن توصـــيات الـــندوة أنه: «يجوز أن تتضمن أنظمة العمل واللوائح والترتيبات الخاصـــة بعقود العمل، التي تتحدد فيها الأجور بالنقود، شرط الربط القياسي للأجور. والمقصود هنا هو الربط القياسي للأجور بصورة دورية تبعا للتغير في مستوى الأسعار، وفقا لما تقدره جهة الخبرة والاختصاص. والغرض من ذلك التعديل حماية الأجر النقدي للعاملين من انخفاض القدرة الشرائية لمقدار الأجر بفعل التضخم النقدي، وما ينتج من الارتفاع المطرد في المستوى العام لأســـعار الســـلع والخدمات. وذلك لأن الأصل في الشروط الجواز ما لم يكن شرط يحل حراماً أو يحرم حلالاً» (القرار رقم ١) (ندوة ١٩٩٣: ٤١١).

نســـتخلص ممـــا سبق أن العلماء والفقهاء ميزوا – في مسألة الربط– بين الديون والأجور، حيث إنهم أجازوا الربط في الأجور ولم يجيزوه في الديون. ذلـــك أن الأجـــور والرواتب وغيرها من النفقات، كالمعاشات ونفقة المطلقة، المرتـــبطة بـــالقدرة الشرائية، هي عبارة عن تعويض مقابل منافع حقيقية ولا مجـــال فـــيها للـــربا كمـــا هو الشأن بالنسبة للقروض. فالإجارة، كما عرفها

الدردير ، هي: «تمليك منافع شيء مباحة مدة معلومة بعوض» (حاشية الدسوقي: ٢/٤)

وحتى بالنسبة لربط الأجور أعتقد أنه يمكن الاستغناء عنه، إذا ما لاحظت السلطات المختصة أن وطأة التضخم سوف تستمر لمدة طويلة نسبيا، وذلك باعتماد نظام للأجور يعتمد على الفترة القصيرة (لتكن سنة) يمكن خلالها تجديد العقود..ذلك أن قيمة النقد لا تتعرض في العادة لتغيرات تستحق الذكر خلال السنة الواحدة. ويمكن فرض هذا النظام على المؤسسات الخاصة من باب تحقيق المصلحة العامة. وإذا ما تم تطبيق هذا النظام فإنه يصبح لزاما على تلك السلطات نشر الرقم القياسي الأسعار مع نهاية كل سنة. ونؤكد مرة ثانية أن هذا النظام هو نظام استثنائي، لا ينبغي أن يتصف بالديمومة، ويتم اللجوء إليه في حالة ما إذا توقعت الجهات المختصة (السلطات النقدية) أن مستويات التضخم المرتفع سوف تسود لمدة طويلة نسبيا.

إن حفظ أموال الناس مصلحة راجحة يتعين على ولي الأمر العناية بها. وإذا كان تطبيق نظام ما، أو إجراء ما، يهدف إلى مواجهة مفسدة واقعة، يتعين تطبيقه ولو خالف العادة. فأما المفسدة الواقعة هنا فهو التضخم. وأما المصلحة فهي تحقيق الحفاظ على قيمة النقد. ويقصد بالمصلحة ما يحقق تمام العيش للفرد. والمصلحة « إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعا. ولتحصيلها وقع الطلب على العباد ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل وليكون حصولها أتمّ وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا فإن تبعها مفسدة أو مشقة فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه» (الشاطبي: ١٧/٢).

ورغم أن ارتفاع الأسعار يكون في صالح المنتجين حيث تزيد أرباحهم، ولكن إدراكهم بأن ارتفاع الأسعار سوف ينجم عنه ارتفاع في الأجور قريبا

يجعلهم يحجمون عن الإقدام على رفع أسعار منتجاتهم. كما أن نمو معدلات التضخم في الفترة القصيرة يكون، في الأحوال العاية، منخفضاً ولا يؤثر تأثيرا كبيرا على القدرة الشرائية للأجراء (وأصحاب الدخول الثابتة عموماً).

وإذ نخص هنا عقد العمل، وهو نوع من عقود الإجارة (يعرف بإجارة الآدمي في الفقه)، فقد استبعدنا عقوداً أخرى من عقود الإجارة كتأجير الحيوان والعتاد والمباني. ذلك أن المؤجر، في هذا النوع الأخير، يدرج في توقعاته انخفاض قيمة النقد، ولذلك فهو يشترط تجديد العقد بصفة آلية إذا كان العقد طويل الأجل، حتى يتجنب أثر التضخم المتراكم.

وعلى غرار ما تقدم في مسألة الأجور، من حيث جواز ربطها بمستوى الأسعار، تعرض الفقهاء المعاصرون إلى مسألة العقود المتراخية التنفيذ، كعقود المقاولات وعقود التوريد ذات المدة الطويلة، التي قد يحدث خلالها (خلال مدة العقد) تغير معتبر في مستوى أسعار المواد الداخلة في العملية لأسباب طارئة، كحدوث حرب فقُطعت منافذ الاستيراد أو كحدوث طوفان أو فيضان أو جائحة أو زلزال، مما أدى إلى ارتفاع الأسعار ارتفاعاً كبيراً يصل إلى الأضعاف يجعل تنفيذ الالتزام مرهقاً جداً. ففي مثل هذه الحالات قرر المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي (القرار ٧) ما يلي: «في العقود المتراخية التنفيذ (كعقود التوريد والتعهدات والمقاولات) إذا تبدلت الظروف التي تم فيها التعاقد تبدلا غيّر الأوضاع والتكاليف والأسعار تغييراً كبيراً بأسباب طارئة عامة لم تكن متوقعة حين التعاقد، فأصبح بها تنفيذ الالتزام العقدي يلحق بالملتزم خسائر جسيمة غير معتادة من تقلبات الأسعار في طرق التجارة، ولم يكن ذلك نتيجة تقصير أو إهمال من الملتزم في تنفيذ التزاماته، فإنه يحق للقاضي في هذه الحال، عند التنازع، وبناءً على الطلب،

تعديـل الحقوق والالتزامات العقدية بصورة توزع القدر المتجاوز للتعاقد من الخسـارة على الطرفين المتعاقدين، كما يجوز لـه أن يفسخ العقد فيما لم يتم تنفـيذه مـنه إذا رأى أن فسـخه أصلح وأسهل في القضية المعروضة عليه، وذلك مع تعويض عادل للملتزم له صاحب الحق في التنفيذ كي يجيز له جانباً معقـولاً من الخسارة التي تلحقه من فسخ العقد بحيث يتحقق عدل بينهما دون إرهـاق للملـتزم ويعتمد القاضي في هذه الموازنات جميعا رأي أهل الخبرة الثقاة » (ندوة ١٩٩٣: ٢٠٧).

وفـي الأخـير يجـدر بي توضيح ميلي إلى الرأي الذي يعارض الربط، والذي يعبر عن اعتقادي بأنه الرأي السديد من الناحيتين الفقهية والاقتصادية. فمـن الناحية الفقهية بدا لي أن الحجج المعارضة للربط أقوى من تلك القائلة بالقـيمة. فلا ينبغي أن تحمل الألفاظ أكثر من مدلولها. فمفهوم المثل لا يعني سـوى المـثل ولا يعنـي القيمة. وإجماع جمهور الفقهاء على ذلك يعد حجة قاطعة في ذلك.

إن القـول بأن ثمنية النقد الورقي تنحصر فقط في الأجل القصير، شهوراً أو أقل من عام، أما في الأجل الطويل فإن ثمنيته مرهونه باستقرار الأسعار، باسـتثناء التغيرات المحدودة والمقبولة، كما قال بذلك يسري (يسري:٢٠٠٠: ١٧٣-١٧٤)، يعـبر عـن التبرير الذي يستخدمه الاتجاه القائل بضرورة رد القيمة الحقيقية، باعتبار أن المدين إذا رد المثل في ظروف تضخمية وقع في "الربا الحقيقي" (الفائدة الحقيقية)، حيث إنه يرد أقل مما يجب رده "حقيقة" (أي بالـنظر إلـى القـوة الشـرائية للـنقد). ورغم أن بعض القائلين بهذا الرأي يـربطونها بالتضـخم المرتفع، ولكنهم لا يقصدون بذلك حالة الكساد (ذكرنا مثلا أن يسري يضع معدل تضخم ٢٠% للقبول بالربط).

إن اعتراضنا على القول السابق لا ينصب على شطره الأول، والقائل إن النقد الورقي لا يصلح في الأوضاع التضخمية المعتبرة، بقدر ما ينصب على شطره الثاني، الذي يتضمن تقديم الربط القياسي كعلاج لتدهور قيمة النقد بفعل التضخم.

كما أن القول إن النقد الورقي لا يصلح لأداء وظيفة تخزين القيمة إلا لشهور أو أقل من سنة مبالغ فيه، وقد يعني ضمنيا إسقاط وظيفة تخزين القيمة، وبالتالي وظيفة الدفع الآجل، من التعريف الوظيفي الشائع للنقد. فيصبح التعريف يتضمن فقط الوظيفتين الأوليتين له: مقياس للقيم ووسيط للتبادل. أو على الأقل إقحام وظيفة تخزين القيمة فيه ولكن بشرط الأجل القصير، أو بشرط الاستقرار في الأسعار (بالنسبة للمدى الطويل). وفي هذه الحالة نكون أمام نقد أعرج. بمعنى أن التحليل النقدي بالمدلول الحركي (أو الديناميكي) يفقد معناه، ونكون في وضع تحليل الفترة القصيرة.

فعلى الرغم من أنني ذكرت في تعريفي السابق للنقد على أنه مخزن مؤقت للقيمة، إلا أن ذلك لا يعني أن فترة التخزين لا تتجاوز السنة. فمن النادر جدا أن يحدث اضطراب في قيمة النقد يستحق الاعتبار خلال السنة.

ويبدو لي أن المنطلق في القول السابق، الذي عبر عنه يسري، يستند إلى منطق الواقع (البراجماتي) في بعض الاقتصاديات المتخلفة، حيث بلغت معدلات التضخم مستويات مرتفعة. وخاصة في هذه المرحلة (منذ حوالي عقدين من الزمن) التي تمثلت في مرحلة الانتقال من الاقتصاد الموجه إلى الاقتصاد الحر. ولكن ليس من "العادي" أن تصل معدلات التضخم إلى ٢٠% أو ٣٠%. وإذا ما حدث ذلك فهو من قبيل الاستثناء، أو الظروف غير العادية. ونحن لا نضع تعريفا للنقد في ظل ظروف الاستثناء. ففي الجزائر

مثلاً، تجاوز معدل التضخم حدود ٢٠% في المراحل الأولى للانتقال إلى اقتصاد السوق، بسبب الانتقال من الأسعار الإدارية إلى الأسعار الحقيقية، ولكن سرعان ما استقرت الأوضاع، حيث انخفض معدل التضخم تدريجيا، بعدما تجاوز معدل ٢٠% خلال خمس سنوات متتالية (من ١٩٩١ إلى ١٩٩٥)، إلى ٥ % في سنة ١٩٩٨ وإلى ٢,٦ % في سنة ١٩٩٩ ثم إلى حوالي ١ % في سبتمبر ٢٠٠٠ (تدخل محافظ بنك الجزائر أمام أعضاء المجلس الشعبي الوطني يوم ٦/١١/٢٠٠٠).

والحقيقة أن المنتظر من النقد هو تأدية وظائفه كاملة غير منقوصة. وفي كل الظروف المكانية والزمانية. وهي حقيقة لا يختلف عليها اثنان. ولكن ما يُختلف عليه، من الناحية الإسلامية، هو استخدام مبرر التآكل الزمني في قيمة النقد، بفعل التضخم، لتبرير التعويض. والخطأ الأكبر من ذلك، من الناحية الاقتصادية، هو اعتماد الربط القياسي بمستوى الأسعار كعلاج لهذه المشكلة.

أما القول بأن الربط القياسي هو مجرد إجراء استثنائي يرتبط بالظروف الطارئة، فيعني أننا نتحدث في إطار ما يعرف باقتصاد الحرب (بالإضافة إلى كوننا في الإطار الإسلامي). والاقتصاديون، حسب علمنا المتواضع، لا يصدرون أحكامهم الاقتصادية المطلقة، أو نظرياتهم، في ظل اقتصاد الحرب، بل قد يقيدون تلك الأحكام باقتصاد الحرب، على الرغم من أن هذا الأخير كثيرا ما يفيدنا في تصحيح بعض مفاهيمنا حيال بعض القضايا أو النظريات الاقتصادية. في حين أن مسألة الربط نوقشت في إطار اقتصاد السلم (أي الظروف العادية)، باستثناء الاتجاه الذي اشترط بلوغ معدلات التضخم أكثر من الثلث (والثلث كثير) حتى يأخذ تدني قيمة النقد حكم الجائحة.

ولـــو نظرنا إلى المسألة من الناحية الاقتصادية، فإننا نجد أن فكرة الربط القياســـي لا جـــدوى لها ولا تغير من المشكلة شيئا. وعلى أية حال لم يقدمها أحـــد على أنها البلسم الشافي لمشكلة التضخم. إذ أن التضخم لا يواجه بربط الديـــون بمســـتوى الأســـعار، بل يواجه بسياسة اقتصادية فعالة قصد تحقيق استقرار قيمة النقد. وقد يحتاج ذلك إلى جهد ووقت ولكنه الحل الصحيح. كما أن التضـــخم يرتـــبط بالـــنظام الاقتصادي ككل، ولا بد من البحث عن كيفية إصـــلاح هـــذا النظام بدلا من البحث عن حلول جزئية مسكنة لا مداوية لداء التضخم.

وحتى لو سلمنا بالأخذ بهذا العلاج المؤقت، المتمثل في ربط الديون بالرقم القياســـي للأســـعار، أو حـــتى بأي عملة أو سلعة، فإن ذلك لن يحقق العدالة المنشودة بين كافة أفراد المجتمع. فضلاً عن أن نظام الربط بالغ التعقيد أثناء التطبيق، إلا إذا توخيت فيه درجة كبيرة من البساطة تفقده مغزاه.

٩- خاتمة:

لا خـــلاف فـــي أن "حفظ النقد"، وهو مطلب اقتصادي وشرعي معا، ليس مســـئولية الدولـــة وحدهـــا، بل هو أيضا مسئولية كافة الأعوان الاقتصاديين الآخرين، أفراداً ومؤسسات. ويتجسد ذلك بعدم اتخاذ النقد سلعة للمتاجرة فيه، أو بعـــدم اكتـــنازه وبالتالـــي إخراجه من دائرة التداول، وكذا باحترام قواعد الحـــذر، بالنسبة للبنوك والمؤسسات المالية، التي تضعها السلطة النقدية بقصد حماية قيمة النقد.

إن الاختلاف الرئيسي حول وظائف النقد ما بين الاقتصاديين الإسلاميين، وكما هو الحال بالنسبة لغيرهم من الاقتصاديين، يتعلق بوظيفة تخزين القيمة.

وفي هذا الصدد لوحظ نكران لهذه الوظيفة من قبل العديد منهم، بينما يشترط آخـرون الأجـل القصير (أقل من سنة) في تحميل النقد هذه الوظيفة، خاصة في ظروف عدم استقرار الأسعار.

ونعتقد أن الحث على الادخار، كفضيلة إسلامية، وجواز استعمال النقد في المعـاملات الآجلة، كالبيع الآجل والقرض، إشارة صريحة إلى أصلية وظيفة تخزيـن القـيمة. بل إننا نتصور أن وظيفة تخزين القيم تعبر عن استمرارية الحـياة، باعتبارها وظيفة تتعلق بالمستقبل. غير أن اشتراط تخزين القيمة في تعـريف الـنقد، وبصورة مطلقة، قد يؤدي أحيانا إلى إسقاط صفة النقدية من بعض العملات. إذ أنه كلما طالت مدة التخزين كلما زاد احتمال تعرض قيمة النقد للتغير. والملاحظ في الواقع هو أن هذا التغير يكون نحو الانخفاض.

ولذلك فقد رأينا تقديم تعريف للنقد على أنه: هو كل شيء خال من الموانع الشـرعية، يلقى قبولا عاما بين الناس، يصلح لأن يكون مقياسا للقيم ووسيطا في التبادل ومخزنا مؤقتا للقيمة.

إن تحقـيق الكفاءة في أداء النقد لوظائفه يقوم – في اعتقادنا – على عدم اتخـاذه سـلعة للمـتاجرة فـيه، وهـو الاعتقاد الذي أصبح راسخاً بين جل الاقتصـاديين. ولذلـك نرى أنه من واجب الدول مواجهة كل السلوكات التي تخالف هذا الاعتقاد، وذلك من خلال إصدار تشريعات تمنع مثل هذا النشاط، أو علـى الأقـل تحـد منه كمرحلة أولى، مع الحرص الشديد على تطبيقها ميدانيا وبصورة مستمرة. وأبرز الصور غير المشروعة التي يجب محاربتها القروض بالفائدة وبيوع الدين بالدين، وكذا محاربة آفة الاكتناز.

كمـا أنـه، وحـتى يتم تمكين النقد من أداء وظائفه كاملة غير منقوصة، وبصـورة مسـتمرة، يجب إحاطته بعناية خاصة. ومن أجل ذلك يتعين منح

السلطة والاستقلالية "الفعلية"، وبصورة كاملة غير منقوصة، للجهة المعنية بتحقيق هذا الهدف: "البنك المركزي".

وعليه فإن استقرار الأسعار، ومن ورائه الاستقرار الاقتصادي، هو الهدف الرئيسي في السياسة الاقتصادية في المنظور الإسلامي، ويتعين البحث في وسائل هذه السياسة، وليس الربط أو تثبيت الدين من وسائلها على أية حال.

المراجع

– ابــن الجــوزي (١٩٨٤)، زاد المســير في علم التفسير ، ج٤، المكتب الإسلامي، بيروت

– ابــن عابديــن، تنبيه الرقود على مسائل النقود، مطبوعة ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي،بيروت، س.غ.م

– ابــن منيع ، عبد الله بن سليمان (١٩٨٧)، "موقف الشريعة الإسلامية من ربــط الحقــوق والالتزامات الآجلة بتغير الأسعار"، ورقة مقدمة لندوة "ربط الحقوق والالتزامات الآجلة بتغير الأسعار" المنعقدة في مقر المعهد الإسلامي للــبحوث والتدريــب التابع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة، بالتعاون مع المعهد العالمي للاقتصاد الإسلامي التابع للجامعة الإسلامية في إسلام آباد وذلك في الفترة ٢٧–٣٠ شعبان ١٤٠٧هـ الموافق ٢٥–٢٨ نيسان ١٩٨٧م

– البروســوي ، اســماعيل حقي (١٩٨٩) ، تنوير الأذهان من تفسير روح البيان ، تحقيق: الشيخ الصابوني، ج٢، دار القلم، بيروت

– الدســوقي، حاشــية الدسوقي على الشرح الكبير، مج٤ ، دار إحياء الكتب العربية، مصر، م.س.ذ

– للشافعي (١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، الأم، ج٣، دار الفكر، بيروت

– الشــاطبي، الموافقــات في أصول الأحكام، ج٢، دار إحياء الكتب العربية، س.غ.م

– الشوكاني (١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، نيل الأوطار، ج٥، دار الحديث، القاهرة

– القرطبــي، تفســير القرطبــي (قرص مضغوط) ، الشركة الدولية للبرامج الإسلامية، إصدار ١٩٩٧–٧,٠

- العبادي، عبد الرحيم ، موقف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة، مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، س.غ.م
- المقريزي (١٩٨٠)، إغاثة الأمة في كشف الغمة، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت
- إقبال، منور (١٩٨٧) ، "مزايا ربط الحقوق والالتزامات الآجلة بتغير الأسعار ومساوئه" ، ورقة مقدمة لندوة "ربط الحقوق والالتزامات الآجلة بتغير الأسعار" المنعقدة في مقر المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة، بالتعاون مع المعهد العالمي للاقتصاد الإسلامي التابع للجامعة الإسلامية في إسلام آباد وذلك في الفترة ٢٧-٣٠ شعبان ١٤٠٧هـ الموافق ٢٥-٢٨ نيسان ١٩٨٧م
- دنيا ، شوقي (١٩٩٣)، "التضخم والربط القياسي: دراسة مقارنة بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي"، ورقة مقدمة لندوة "قضايا معاصرة في النقود والبنوك والشركات المساهمة"، عقدت الندوة في مقر البنك الإسلامي للتنمية بالتعاون بين المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب ومجمع الفقه الإسلامي بجدة في الفترة ١٠-١٤/٤/١٩٩٣
- شابرا ، محمد عمر (١٩٩٠)، نحو نظام نقدي عادل، ترجمة: سيد محمد سكر، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان
-كينز، ج.م ، النظرية العامة، ترجمة نهاد رضا، منشورات دار مكتبة دار الحياة، بيروت، س.غ.م

- عفـر ، محمد عبد المنعم (١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، عرض وتقويم للكتابات حـول الـنقود في إطار إسلامي بعد سنة ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، جدة

- عـبد المنان ، محمد (١٩٨٧) ، "ربط الحقوق والالتزامات الآجلة بمستوى الأسـعار: الـنظريات والتجربة والتطبيق من منظور إسلامي" ، ورقة مقدمة لـندوة "ربـط الحقـوق والالتزامات الآجلة بتغير الأسعار" المنعقدة في مقر المعهـد الإسـلامي للـبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة، بالـتعاون مع المعهد العالمي للاقتصاد الإسلامي التابع للجامعة الإسلامية في إسـلام آبـاد وذلـك في الفترة ٢٧-٣٠ شعبان ١٤٠٧هـ الموافق ٢٥-٢٨ نيسان ١٩٨٧م

- مـالك (- بـن أنس)، المدونة الكبرى، المجلد الثالث، دار الفكر، بيروت، س.غ.م

- مصـطفى (أحمـد فريد -) - سهير محمد السيد حسن (٢٠٠٠) ، النقود والتوازن النقدي ، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية

- هـايل، يوسف داود (١٩٩٩)، تغير القيمة الشرائية للنقود الورقية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة

- يسـري ، عبد الرحمن (٢٠٠٠)، النقود والفوائد والبنوك، الدار الجامعية، الإسكندرية

- يوسـف، كمال محمد (١٩٩٦)، المصرفية الإسلامية: السياسة النقدية، دار الوفاء، المنصورة ، مصر

- قـــرارات وتوصـــيات ندوة (١٩٩٣) "قضايا معاصرة في النقود والبنوك والمســاهمة في الشركات"، التي عقدت في مقر البنك الإسلامي للتنمية بجدة، بالـــتعاون ما بين المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب ومجمع الفقه الإسلامي، خلال الفترة ١٨-٢٢/١٠/١٤١٣ هـ الموافق ١٠-١٤/٠٤/١٩٩٣
- Blaug, M. (1981), La pensée économique; OPU, Alger .

التوزيع العادل للدخل والثروة من منظور إسلامى

د. السيد عطية عبدالواحد(*)

تمهيد

لامندوحة فى أن كل نظام اقتصادى إنما يعمل تحت مظلة بعض المعتقدات والأصول والأسس، وتأتى النتائج الملموسة لكل نظام متأثرة - بالتأكيد- بهذه المعتقدات وتلك الأصول والأسس.

ويرتبط بفكرة الأصول والمعتقدات والأسس التى تقوم عليها النظم الاقتصادية جدل كان ومازال دائرا حول: أى النظم الاقتصادية أقدر علي تحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة؟

إن من أكثر المعايير التى يحكم بها علي جدارة النظم الاقتصادية هى الطريقة التي يوزع بها الدخل والثروة بين أعضاء المجتمع . لقد أثبتت تجارب الدول المتقدمة[1] إنه لم تتقدم دولة كبرى دون تطبيق سياسة عادلة لتوزيع الدخول بوعى كبير.

ومن الثابت أن النظام الرأسمالى يقوم على عدة أصول وأسس من أهمها:

- حرية الملكية الفردية.
- نظام السوق والأثمان.
- المنافسة.
- دافع الربح.

(*)

(1)Lalumiére (Pierre): Les Finances publiques, Armand colin, 1986. p.232.

ولاغرو فإن طبيعة التوزيع العادل للدخل والثروة في النظام الرأسمالى ستأتى متأثرة- وبالتأكيد- بكل الأسس والأصول التي يقوم عليها النظام الرأسمالى.

ويقوم النظام الاشتراكى - هو الآخر- علي عدة أصول وأسس من أهمها:

- الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج.

-التخطيط الاشتراكى.

- التأميم الاشتراكى.

- مبدأ الاشتراكية الأساسى: من كل حسب قدراته ولكل حسب عمله.

ويترتب علي تلك الخصائص والأسس أن يكون للتوزيع العادل للدخول والثروات مفهوم في النظام الاشتراكى مغاير تماما للمفهوم السائد في النظام الرأسمالى.

كذلك فإن التوزيع العادل للدخول والثروات له مفهوم مستقل ومتميز في النظام الاقتصادى الإسلامى يتوافق مع الأسس والمبادئ التى يقوم عليها الاقتصاد الإسلامى ومن أهمها:

- قيام النظام الاقتصادى على أساس العقيدة الإسلامية.

-الاقتصاد الإسلامى يراعى مصلحة الفرد والمجتمع ويوفق بينهما.

- الإسلام يحمى الملكية الفردية ويصونها ولكن بقيود معينة.

- ضرورة توفير حد الكفاية لكل فرد في المجتمع.

ولما كان النظام الاقتصادى- من المنظور الإسلامى- هو أحد وجوه الدين الإسلامى، فإن ذلك يجعله غير منفصل عن الأخلاق الإسلامية كلها. ومن هنا كان طبيعيا أن تكون عدالة توزيع الدخول والثروات هى إحدى ركائز الاقتصاد الإسلامى.

إن العدالة في توزيع الدخول والثروات هى فرع من التصور الإسلامى للمجتمع. يقول سبحانه وتعالي مبينا جوهر هذا الدين وحقيقته (١) : « إن اللّه يأمر بالعدل والإحسان...... » ويقول سبحانه (٢) « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو علي أنفسكم أو الوالدين والأقربين ».

فالآيات دعوة للقيام بأمانة القسط... بالقسط (٣) على اطلاقه في كل حال وفي كل مجال، القسط الذى يمنع البغى والظلم فى الأرض- والذى يكفل العدل- بين الناس- والذى يعطى كل ذى حق حقه من المسلمين وغير المسلمين، ففى هذا الحق يتساوى عند الله المؤمنون وغير المؤمنين، ويتساوى الأقارب والأباعد ويتساوى الأصدقاء والأعداء ويتساوى الأغنياء والفقراء.

إن الاقتصاد الإسلامي وقد انبثق من العقيدة، وتكيف وجوده بالشريعة، يجب أن يظل دائماً خاضعاً في نموه وتجدده للأصل الذى انبثق منه وللشريعة التى كيفت وجوده.

وتجدر الإشارة إلى أن أى نظام اقتصادى لايستطيع البقاء طويلاً إذا كان لايراعى فطرة الإنسان ومستلزمات وجوده الحقيقية. وبالتالي فإن أى نظام اقتصادى يتجاهل متطلبات النفس الإنسانية أو يصطدم معها هو نظام مقضي عليه بالفشل. إن أى نظام اقتصادى لايستطبع البقاء طويلاً إلا إذا كانت فيه مرونة وقابلية للتغيير، واستعداد في كل وقت للتعديل والملاءمة هي التى تسمي بمدى قابليته للرقى والتقدم.

---

(١) سورة النحل: ٩٠
(٢) سورة النساء: ١٣٥
(٣) سيد قطب: « فى ظلال القرآن »، دار الشروق، ١٩٨٦، جـ٢، ص٧٧٥.

وهذا البحث بمثابة محاولة للإجابة علي السؤال الذى طرحناه في صدر الصفحة الأولى وهو: أى النظم الاقتصادية أقدر علي تحقيق التوزيع العادل للدخول والثروات؟

وعلي هدى ماتقدم جاءت خطة البحث علي النحو التالى:

- **المبحث الأول:** مفهوم التوزيع العادل للدخل والثروة في النظامين الرأسمالى والاشتراكى.

المبحث الثانى: ماهية التوزيع العادل للدخل والثروة في الاقتصاد الإسلامى.

المبحث الأول
ماهية التوزيع العادل للدخل والثروة
في
النظامين الرأسمالى والاشتراكى

إن تحقيق العدالة الاجتماعية مطلب ضرورى لكل سياسة تستهدف تحقيق السلام الاجتماعى في ربوع المجتمع ، كما أن الحياة الاقتصادية السليمة للشعب تتطلب حالة تقرب من المساواة في التوزيع.

ومن هنا حبذ كينز (١) الضرائب التصاعدية المصحوبة بإجراءات متعددة من قبيل التأمين الاجتماعى والخدمات العامة، مما يساعد علي إعادة توزيع الدخل، وكذلك يدعو إلى اتباع سياسة دائمة تستهدف خفض أسعار الفائدة لما فى ذلك من تشجيع للاستثمار من جهة. والحد من جهة أخرى من عملية قيام طبقة غنية تعيش على ايرادها ، أي ملكيتها للأوراق المالية أكثر مما تعيش علي الإنتاج. لقد كان يتوقع زوال هذه الطبقة حين يميل سعر الفائدة إلي الانخفاض حتى يصل إلي درجة الصفر.

ومن الغريب أن نجد كيف أن كينز ، بفضل هذا التعليق الدقيق قد رجع إلي مذهب أرسطو قديما والكنيسة في العصور الوسطى بصدد الفائدة. لقد اعتقد كما فعل القدماء أن المال في حد ذاته غير منتج.

إن فكرة العدالة الاجتماعية وإن كانت قديمة ترجع إلي أصول تاريخية بعيدة، إلا أنها برزت بظهور المسيحية والإسلام.

فالمسيحية (٢) عدت الفقراء جزءاً من النظام الاجتماعي، ووجهت النظر إلي ضرورة مساعدة الأغنياء لهم ، فلا يستعبدونهم لأن الإنسان لايصح أن يعبد غير الله.

(١) جورج سول: «المذاهب الاقتصادية الكبرى»، د. راشد البراوى ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٧ ، ص١٨٦-١٨٧.

(٢) معجم العلوم الاجتماعية ، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥،ص٣٨٥.

وقد وضع الإسلام نظما لاحصر لها كأساس للعدالة الاجتماعية وللتكامل بين أفراد الجماعة ولتقليل الفروق بين الطبقات والأفراد وتقريبهم بعضهم من بعض.

ومن هذه النظم نظام الزكاة والصدقات الواجبة والمستحبة ، وتحريم طرائق الكسب غير السليم ، ونظام المواريث والوصية ، وتقييد حقوق الملكية الفرّدية، وفرض واجبات كثيرة علي المالك يؤديها للمجتمع وللمعوزين.

ثم إزدادت فكرة العدالة وضوحا بظهور الثورة الصناعية الحديثة، فبدأ أصحاب المذهب الاشتراكى ينقدون مبادئ المذهب الحر ويطلبون من الدولة التدخل لفرض أجور مجزية للعمال وتوفير الرعاية الطبية لهم ومستوى معيشة لائق، مؤكدين أن العمل الإنسانى ليس سلعة ككل السلع يخضع لقانون العرض والطلب كما يدعى أصحاب المذهب الفردي أو المذهب الحر.

وفي الحرب العالمية الأولي راع المشرفين علي الشئون الاجتماعية في انجلترا ما وجدوه من سوء صحة الجنود، فبدأوا في تشجيع التأمينات الصحية ونظام المعاشات للعمال.

وفي الحرب العالمية الثانية كلف سير ويليام بفردج بوضع مشروع للنهوض بالمستوى الاجتماعى ، فكتب تقريره المشهور الذي يؤكد فيه ضرورة ايجاد عمل للجميع وضمان مستوى معيشى محترم للجميع.

ولقد سنت قوانين للتأمين الاجتماعى الشامل للضمان الاجتماعى لتأمين أفراد المجتمع ضد الأخطار الخمسة الرئيسية التى تنتاب المجتمعات الحديثة وهى الوفاة ولاسيما بحوادث العمل، والمرض المهنى، والتعطل، والشيخوخة. وذلك بتمثل في قانون التأمين الاجتماعي الشامل في انجلترا وهو الذى صدر سنة ١٩٤٦ ، وقانون الضمان الاجتماعى في فرنسا ، وكذلك فى الولايات المتحدة وغيرها من الدول.

ونتناول فيمايلي المسائل السابقة وذلك علي النحو التالي:

المطلب الأول: ماهية التوزيع العادل للدخل والثروة ودواعى الاهتمام بتحقيقه.

المطلب الثاني: مفهوم التوزيع العادل للدخل والثروة في النظام الرأسمالى.

المطلب الثالث: مفهوم التوزيع العادل للدخل والثروة في النظام الاشتراكى

المطلب الأول
ماهية التوزيع العادل للدخل والثروة ودواعي الاهتمام بتحقيقه

لكي يتضح مفهوم التوزيع العادل للدخل والثروة ينبغي التفرقة بين نوعين من توزيع الدخل هما[1]:

أولا: التوزيع الشخصي للدخل على أفراد المجتمع الاقتصادي.

ثانيا: التوزيع الوظيفي.

ويقصد بالدخل الوظيفي الدخل الذي تجنيه عناصر الانتاج المختلفة (العمل، والأرض، ورأس المال) في شكل أجور وريع ومدفوعات فائدة، والذي تجنيه المشاريع الخاصة في شكل أرباح وعائدات أخري، والدخل يعتبر هنا كأنه نتيجة المساهمة في انتاج الدخل القومي التي قام بها كل من هذه العناصر المختلفة.

والاقتصاديون الكلاسيكيون في انجلترا في القرن الثامن عشر، الذين كانوا يؤمنون بالمشروع الخاص مع أدنى تدخل حكومي، لم يفرقوا بالمرة بين التوزيع الشخصي والتوزيع الوظيفي، فقد كانوا يعتبرون أن الأثمان التي تخلق توازنا بين الطلب والعرض أثمان طبيعية، وأن الدخول المبنية علي هذه الأثمان دخول عادلة أو مناسبة.

وفضلا عن ذلك كانوا يرون أنه من المهم جدا أن تقوم هذه الأثمان بتوجيه العوامل الانتاجية نحو الصناعات التى تريد المنشآت تنميتها. وهكذا لم تكن هناك حاجة إلى تخطيط من جانب الحكومة. كذلك كان يتوقع من مالكي وسائل الانتاج الذين يشتغلون لصالحهم الخاصة أن يعملوا آليا، دون أوامر، ما يحقق أفضل فائدة للاقتصاد.

(١) جورج. ن هالم: «النظم الاقتصادية»، ترجمة أحمد رضوان، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧١، ص٢٨-٢٩.

لكن هذه الحجة كانت تشتمل علي نقطة ضعف أساسية، فرغم أن الاقتصاديين الكلاسيكيين كانوا يعتبرون الدخل فى اقتصاد المشروع الخاص عادلا، إلا أنه كان في الواقع بعيدا جدا عن المساواة. وكان أهم نقاد لهذا النظام هم الاشتراكيون، الذين أرادوا أن تكون وسائل الانتاج المادية مملوكة بواسطة المجتمع كله، أى الدولة ، وكانوا يؤمنون بأن هذا الترتيب كفيل بأن يؤدى إلي تحقيق قدر كبير من المساواة في توزيع الدخل الشخصى. وقد افترضوا أنه عندما تمتلك الحكومة العناصر المادية للانتاج، سيمكن الغاء الفائدة والريع تماما.

وكان الفضل في فهم الفرق بين التوزيع الشخصى والوظيفى هو الذي قاد ماركس إلي وضع نظرية عن القيمة المادية مبنية بكاملها علي العمل.

والتوزيع الشخصى والوظيفى مرتبطان ببعضهما فى أى نظام تكون عوامل الإنتاج فيه مملوكة ملكية خاصة فالأفراد في المجتمع الاقتصادى يتلقون كدخلهم الخاص، أيا ما يدفعه السوق مقابل استخدام عوامل الإنتاج التي يملكونها.

والتوزيع الشخصي الناتج يحدده أولا: الأثمان التي تنشأ تبعا لمدى ندرة العوامل الإنتاجية، وثانيا: نمط ملكية هذه العوامل.

كما أن إعادة التوزيع قد تكون رأسية أو أفقية، ويقصد بإعادة[(١)] توزيع الدخل رأسيا: التغير في نسبة الدخل القومى التي يحصل عليها الأفراد في فئات الدخل المختلفة. أما إعادة توزيع الدخل أفقيا، فهى التي تتم بحسب النوع أو المصدر.

أولا: ماهية التوزيع العادل للدخل والثروة:

إن مفهوم العدالة مفهوم غامض ومن المتصور أن يكون له معنى مختلف عند كل فرد تقريبا[(٢)].

(١) د. عبد المنعم فوزى: « المالية العامة والسياسة المالية»، منشأة المعارف، الاسكندرية بدون تاريخ نشر ،ص٢٤٨-٢٤٩.

(٢)-Allen (E.D.) & Brownlee (O.H.) Economics of public Finance New York, 1948,p. 15.

ورغم ذلك ، فهناك اتفاق عام علي أن العدالة لاتعني أن الأغنياء يجب أن يزدادوا ثراءً وأن يزداد الفقراء فقراً.

ويقال أيضا في تعريف العدالة في توزيع الدخول أنها تستهدف تضييق التفاوت في الدخول. ولكن ما هو مقدار تضييق هذا التفاوت؟

إن هذا السؤال لم يتم التوصل إلي اجابة مقبولة عليه من الجميع بعد... ويجب أن يصاغ هدف التوزيع العادل للدخول بحيث يراعى طبيعة كل من توزيع الدخل والدخل الاجمالي المراد توزيعه.

وهناك من يعرفها بأنها (١) تعنى المساواة التامة، أى أن كل الناس يجب أن يحصلوا علي نفس الدخل.

والبعض الآخر يضع الحدود التي لايجب أن يقل الدخل الشخصى عنها ، وحدود لاينبغى للدخل الشخصى أن يتعداها.

وتبدو غالبية المفاهيم كما لو كانت مصاغة في ضوء الحدود الدنيا التي لايستطيع الناس أن يحيوا حياة كريمة بأقل منها.

ويرى البعض (٢) أنه من المستحيل أن يحدث اجماع علي درجة إعادة التوزيع المرجوة، وعلي الأكثر يمكن الوصول إلي اتفاق عام حول معدل لإعادة التوزيع يسمح بتأمين حد أدنى للمعيشة.

بينما يذهب فريق آخر إلي القول (٣) بأن المساواة والعدالة الاجتماعية ليس لرجل الاقتصاد أى رأى فيهما ، لأن مسألة التوزيع وإعادة التوزيع مسألة أخلاقية وسياسية أكثر منها اقتصادية (٤).

(١) Ibid:p. 179.

(٢) -Brochier (H.) et Tabatoni (P.): Economie Financiére, P.U.F., 1959, p.480.

(٣) -Keriser (N.F): Macro economics , Fiscal policy and economic growh, John Willy & sons, 1967, pp.254-255.

(٤) -Brochier (H.) et Tabatoni (P.)op.cit., p.478.

واعتنق البنك [١] الدولي وجهة النظر السابقة وقرر أنه رغم أن العدالة تناقش بشكل عام تحت عنوان « الاعتبارات الاقتصادية » فانه تعبير ذو قيمة سياسية أو فلسفية.

وفي نظر البعض الآخر [٢] فإن العدالة الاجتماعية تتحقق عندما تذهب كل قيمة لتكلفة الإنتاج الاجتماعى والفائض الاجتماعى إلى أصحابها (الأرض، العمل ، رأس المال) دون زيادة أو نقص ، وسواء تلك التى تشمل إلغاء الدخول بواسطة اصلاح شامل لنظام الإنتاج والمبادلات والتوزيع، أو بتخصيص دخول للحاجات غير القادرة علي الإشباع.

والراجح في تعريف العدالة الاجتماعية أنها تعنى [٣] التوزيع العادل للدخل القومى ما بين مختلف الطبقات الاجتماعية التي أسهمت في تحقيقه، ومابين مختلف الأفراد في كل طبقة، ولا يعنى هذا الهدف بطبيعة الحال المساواة في توزيع الدخول، حتى في الدول الاشتراكية لاتوجد مثل هذه المساواة، وإنما معناه بالأحرى أن يكون الجزاء أو العائد متناسبين مع الاسهام في الإنتاج ، مع بعض التعديل لأسباب إنسانية وغيرها.

يتضح مما سبق أن مفهوم العدالة الاجتماعية مفهوم نسبي وينبغى أن يكون هدفه هو ضمان توفير الضرورات اللازمة للحياة لكل فرد في المجتمع، على أن يكون ذلك فى حدود الدخل القومى المتاح للمجتمع، وبحيث لاتتسع الفجوة بين مستويات الدخول بصورة فجة، بحيث يشاهد سكان القبور وسكان القصور في مكان واحد وفي مجتمع واحد.

خلاصة القول... إذا جاز وجود التفاوت في دخول الأفراد فينبغى أن يكون هذا التفاوت نسبيا.

(١) -The World Bank, paper No. 304., p.33.

(٢) -Masoin (M.): Theorie Economique Des finances Publiquues Bande, Paris, 1946, p. 63.

(٣) د. أحمد جامع، « التحليل الاقتصادي الكلى »، دار الثقافة الجامعية، ١٩٩٧، ص٤١٢.

ثانيا: دواعى الاهتمام بتحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة:

هناك أسباب متعددة تقف وراء التفاوت في الدخول، منها مايرجع إلي خصائص إنسانية، ومنها مايرجع إلي ما يتمخض عنه سير العملية الاقتصادية ، وتبرز أسباب متعددة اجتماعية واقتصادية تحتم تقليل هذا التفاوت ، ونتناول المسألتين علي التوالى كلٌ في فرع مستقل.

الفرع الأول: أسباب التفاوت في الدخول:

هناك عوامل أساسية شخصية أو اجتماعية تميل لاحداث تفاوت في الدخول الشخصية. وفي الاقتصاد الذي يتحقق فيه الدخل أساسا من بيع عوامل الإنتاج أو بيع خدمات عوامل الإنتاج، فهناك عاملان يؤديان إلي التفاوت [(١)] :

العامل الأول: الفرق بين الأشخاص في قيمة المواهب الكاملة أو المهارات التى يمتلكها كل منهم. ومن هنا قدم باريتو [(٢)] (١٨٤٨-١٩٢٣) قانونا عرف « بقانون باريتو عن توزيع الدخل» ومؤداه أن التفاوت النسبى في توزيع الدخل لايمكن تغييره لأنه يمثل التوزيع المتفاوت للقدرات البشرية.

العامل الثانى: الفرق في مقادير الملكية التي تدر دخلا والتي يملكها مختلف الأفراد ، فممثلات السينما في العادة يحصلن علي أجر أعلي من حفارى الخنادق. وفي حالة عدم قيام الحكومة بتوفير نقود أو خدمات للأفراد وتحصيل أموال منهم، فإن نمط توزيع الدخل سوف يعتمد كلية علي أنواع ومقادير الموارد ، والملكية التي تدر عائداً ، والمهارات التى يتمتع بها مختلف الأفراد ، والأسعار التي يمكنهم الحصول عليها لتوفير تلك الموارد للانتاج.

وبالاضافة للعاملين السابقين فإن طبيعة سريان [(٣)] النظام

(١) -Allen (E.D.) and Brownlee (O.H.): op. cit., p.164.

(٢) -Wright (David M.): Capitaliosm, London, 1951, p .51.
-Lindholm (R.W): Public Finance & Fiscal policy, New York, London, 1950, p.325.

(٣) -Barrére (A.): Politique financière, Dolloz, 1958, p. 315.

الاقتصادى تؤدى إلى عدم المساواة في الدخول، وبالتالى فعدم المساواة في الدخول لايأتي بالضرورة من عمليات الغش أو التدليس، ولكن بوجود عدة احتكارات تؤدى إلي زيادة أرباح المحتكرين علي حساب حرمان أصحاب الحق المشروع في مكافأة نشاطهم العامل.

لذلك يجب على الدولة أن تتدخل لاعطاء كل ذي حق حقه، وبالتالى يلزمها الاقتطاع من هؤلاء المحتكرين الايرادات غير المبررة التي حصلوا عليها لمساعدة ضحايا سريان النظام المعيب الذى سمح بوجود مثل هذه الاحتكارات.

الفرع الثاني: دواعى الاهتمام بتحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة:

خلال الثلاثينيات ، وعندما ساد الاحساس بأن نظام توزيع الدخل كان غير عادل وأن هناك فروقا كبيرة في الميل للانفاق بين الجماعات ذات الدخل المرتفع والجماعات ذات الدخل المنخفض نشأ بعض التأييد للسياسات التي يمكن أن تعيد توزيع الدخل بغرض رفع مستوي الاستهلاك.

وفي هذا المجال يجب أن نلاحظ أن كينز (١) كان يعتقد أنه من الضرورى استخدام ضريبة الدخل التصاعدية لخفض الادخار ورفع الاستهلاك، ومن ثم رفع مستوى التوظيف والإنتاج.

وقد كان كينز مستعدا لأن يسير في هذا الطريق إلي أبعد مدي، فهو لم يكن من القائلين بالمساواة بين البشر. وبالتالى أصبح المظهر الاجتماعى للسياسة المالية مهما ولايقل بحال من الأحوال في أهميته عن المظاهر الاقتصادية والمالية لها. وبالتالى فانه ينبغي توزيع الأعباء المالية على أساس مبادئ العدالة، وهذا يفترض التقدير السليم للقدرات التمويلية للأفراد.

وعلي ذلك فإن إعادة التوزيع التي ينبغى أن تقوم بها الدولة إنما تكون

(١) -Keiser (N.F.): op.cit., pp. 250-251.

ارضاءً ليس فقط لمتطلبات اجتماعية ولكن أيضا لمتطلبات الاستقرار والأمن الاقتصاديين(١).

وعلي ذلك تكون مبررات إعادة التوزيع هي في آن واحد اجتماعية واقتصادية(٢).

أولا: الأسس الاجتماعية لمساواة الدخول:

إن معالجة عدم المساواة في الدخول بواسطة النظام الضريبي والنفقات العامة تبدو كأمر ضرورى لتحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة لأسباب متعددة منها:

١- مساواة الدخول كوسيلة للوصول إلي الحد الأقصي للمنافع:

إذا سلمنا أن المنفعة المقدمة من الوحدة الأخيرة للدخل تقل عندما يزيد هذا الأخير ، فيمكن استنتاج أن كل نقل للدخول من يد صاحب دخل مرتفع إلي يد صاحب دخل أقل يؤدى بذاته إلي زيادة المنافع الكلية التي تعود علي المجتمع.

ومن ثم فإن تحقيق المساواة التامة بين كافة الدخول في الجماعة يؤدى إلي حصولها على أكبر قدر من المنافع، أى علي أكبر قدر من الإشباع.

ب- إعادة التوزيع كوسيلة لتحقيق المساواة في الفرص:

ومقتضى ذلك أن يكون الهدف الاجتماعي الجوهري هو تأمين مساواة الفرص أمام الجميع، مثال ذلك، تقديم التعليم المجانى من قبل الدولة وكذلك جميع الخدمات الاجتماعية للجميع.

---

(١) -Barrère (A.): op.cit., p.27.

(٢) -Brochier (H.) et Tabatoni (p.): op.cit., pp. 478-481.

ثانيا: الأسس الاقتصادية لاعادة التوزيع:

ان عنصر الموضوعية الذى ينقص المبررات الاجتماعية لإعادة التوزيع يمكن ملاحظته في السياسة الاقتصادية ، بل يمكن القول بأن إعادة التوزيع المقصودة لم تظهر في الموازنة إلا تحت سيادة الحجج الاقتصادية.

بين ذلك كينز في مؤلفه « النظرية العامة» حيث قرر أنه في المجتمعات الحديثة حيث عدم المساواة في الدخول يولد مدخرات فائضة، فان إعادة توزيع الدخول تسمح بزيادة الاتجاه العام إلي الاستهلاك وبالتالى تحقيق التوظيف الكامل.

ولاغرو فإن كفاءة أى اقتصاد تتحدد بتوزيع ثمار ذلك الاقتصاد [(١)]. فتوزيع الدخل في الاقتصاد الحر يحدد طريقة تقسيم السلع والخدمات التي ينتجها هذا الاقتصاد .

وإذا كان ماسبق يوضح مزايا وأهمية تحقيق العدالة فى توزيع الدخول فإن ذلك يبرره أيضا مساوئ عدم العدالة في توزيع الدخول.

فالتوزيع غير العادل للدخول يؤدى إلي [(٢)] استخدام غير كاف لموارد المجتمع، البشرية، والطبيعية، وخفض في الاشباعات الاستهلاكية الكلية.

كما أن التوزيع غيرالعادل للدخل يقلل من إنتاجية الموارد البشرية مباشرة إذا :

أ- ظل الأشخاص القادرون علي العمل النافع عاطلين ومع ذلك يستطيعون الاستمتاع بكل المزايا المادية الموجودة في المجتمع دون أن يعملوا.

(١) -Lindholm (R.W.): op.cit., p. 25.
(٢) -Ibid: pp. 43-44.

ب- إذا كانت السلع والخدمات التي يمكن شراؤها بالأجور المكتسبة أقل من المطلوب للمحافظة علي الصحة وتطوير القدرات الإنتاجية للفرد.

كذلك فإن التوزيع غير العادل للدخل يقلل النشاط الإنتاجى بشكل غير مباشر بزيادة مقدار المدخرات الناشئة عن الدخل القومى ذى الحجم المعين. وتميل زيادة المدخرات إلي خفض إنتاجية-الموارد البشرية إذا كانت تؤدى إلى خفض تدفق الدخل الذى يؤدى إلى التوظيف.

وتوزيع الدخل غير العادل يزيد كمية السلع والخدمات بتقديم اشباعات فى المدفوعات للجهود الاضافية.

ومن الواضح تماما أن الكمية الاجمالية للاشباعات تختلف مباشرة طبقا للكمية الاجمالية للسلع والخدمات المتاحة، وأن هذه الكمية تختلف مباشرة حسب مقدار الجهد البشرى المنتج. ومن ثم فإن التوزيع الصحيح للدخل لمضاعفة الاشباعات الكلية يحل نفسه في مشكلة توازن زيادة المنفعة من جراء زيادة المساواة في الدخل مما يؤثر علي النشاط الإنتاجى لخفض تفاوت الدخول.

والغنى العاطل هو نتاج توزيع الدخل غير العادل، ليس ظاهرة مرغوبة، لأن العمل مطلوب ، أو لأن الأيدى العاطلة دائما تسبب مشكلات، كما أن التعطل غير مرغوب لأنه يقلل كمية السلع والخدمات التي كان يمكن أن تتوفر لاستمتاع الإنسان.

ثالثا: الوظائف الجوهرية لإعادة التوزيع (١):

أ- على الموازنة ومنظمات التوزيع أن تشارك فى إشباع الحاجات الحيوية للسكان، أو مايسميه ف.بيرو الغطاء الكامل لحاجات الإنسان، إذ تظل الموازنة مكلفة بتأمين حد أدنى من الموادر لفئة معينة من السكان، قد لايكفله لهم نظام السوق مثل ضحايا الحرب والشيوخ والضعفاء...

(١) -Brochier (H.) et Tabatoni, (P.): op.cit., p.488.

ب- وبالنسبة لفئات عريضة من السكان، تأخذ إعادة التوزيع شكل خدمات مجانية مقدمة من الموازنة في مجال الصحة والتعليم... وهي تحلل كتغيير في بنية الإنفاق الاجمالي المتحقق بتخصيص جزء من الاقتطاع الضريبي لاستعمالات معتبرة ذات أولوية. ومنطق هذا الاختيار يظل بصفة جوهرية سياسيا، ولكن يجب مع ذلك إعادة وضعها في مغزى السياسة الشاملة للدولة.

جـ- وإعادة التوزيع حينما تلعب دور المصحح للسوق، فانها تقابل حدوداً منيعة، منطقها اصلاح السوق دون تدميرها، ومن هنا نلمس حدود استعمال السياسة المالية كأداة تأثير علي البنيات، وبالتالي لو رغبنا توزيعا عادلا بالكامل للدخول فلن تكفي إعادة التوزيع المالي للحصول عليه.

وقد أثبتت تجارب الدول المتقدمة أنه لم تتقدم دولة كبرى دون تطبيق سياسة عادلة للتوزيع بوعي كبير (١). كما أن غياب سياسة كلية وارادية لإعادة توزيع الدخل بين الطبقات المختلفة يجعل من الموازنة العامة للدولة أداة عشوائية (٢) للتدخل في الخطة الاجتماعية.

وبالرغم من الأهمية المتزايدة لتحقيق العدالة الاجتماعية سواء علي المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي، فإنه يبقى التأكيد علي أن التوفيق (٣) بين حتمية العدالة وضرورة النمو في الأعوام القادمة هو أعظم تحد للفقراء في العالم.

(١) -Lalumière (P.) : op.cit., p. 232.

(٢) -Ibid: p. 240.

(٣) جاك لوب: «العالم الثالث وتحديات البقاء» ترجمة أحمد فؤاد بلبع، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٦، رقم ١٠٤، ص١١.

المطلب الثانى
مفهوم التوزيع العادل للدخل والثروة
فى النظام الرأسمالى

يتحدد توزيع الدخل في كل مجتمع بالشكل السائد للملكية وسائل الانتاج، وبتلك العلاقات بين الناس، التى تنشأ فيما بينهم فى سياق عملية الانتاج مباشرة.

ومن المعروف أن الرأسمالية توفر درجة من حرية الحركة والتصرف للأفراد والمشروعات العاملة في ظلها بدرجة لا يستطيع أن يتمتع بها أفراد أى اقتصاد اشتراكي. لذلك يقرر آدم سميث أنه من الممكن أن يتبلور نظام اقتصادي ذو كفاءة عالية إذا تركت الأسواق التنافسية تعمل بحرية دون تدخل الحكومة وقامت الحكومة بحماية حقوق الملكية . لذلك يرى سميث أنه(١) إذا ما ابتعدت الحكومة عن الشئون الاقتصادية فإن النظام الطبيعي يمكن أن يؤتي ثماره بسرعة.

ولذلك كانت فكرة سميث الأساسية هي أن الأفراد إذا أعطوا الحرية لتحقيق أهدافهم الشخصية فإن اليد الخفية **La main invisible** (قوى السوق) ستجعلهم يسلكون أفضل سلوك. ولذلك قرر سميث أن(٢) كل فرد يسعى دائما للحصول على أفضل توظيف لأى رأس مال يتوفر لديه، وهو يهتم بمصلحته لا بمصلحة المجتمع . ولكن دراسة مصلحته تدفعه بشكل طبيعي أو بالضرورة لتفضيل التوظيف الأكثر فائدة للمجتمع. وبعبارة أخرى فإن الفرد وهو يسعى لتحقيق مصالحه الخاصة فإنه في نفس الوقت يؤدي للجماعة خدمات ويخلق لها منافع.

ويقول سميث مبلورا جوهر فلسفته(٣) «انه مهما اختلفت درجة سمو

(١) Lekachman (Robert): A History of Economic Ideas, Mc Graw Hill Books company, New York, 1959, p. 89.

(٢) Ibid, pp. 87-89.

(٣) Smith (Adam) : The wealth of Nations, Everyman's library, New York, 1910, p. 15.

الإدراك بين شخص وآخر فإن كلا منهما ينفع الآخر وذلك لأن جميع المنتجات التي تشترك في اخراجها استعدادات متباينة والتي ينعم بها كل فرد من الأفراد تجتمع وتؤلف رصيداً مشتركاً بين الناس» .

ويتصل بماسبق ماتقرره الرأسمالية من حق للفرد في اختيار مهنته وكذلك حرية المشروع، كما أن الفرد يتمتع - في النظام الرأسمالى- بما اصطلح علي تسميته بسيادة المستهلك . وبالضرورة تشتمل سيادة المستهلك وحرية الفرد فى اختيار مهنته علي حق ملكية السلع الاستهلاكية والعمل. كذلك فإن حرية المشروع تحتم وجود الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. وإلي جوار ماسبق فهناك قوتان محفزتان فى النظام الرأسمالى: أولاهما: رغبة المنتجين في تعظيم الأرباح، وثانيهما: هى رغبة المستهلكين في تعظيم منفعتهم فى ظل الدخل المحدود. وإجمالا فإن الأثمان تقوم بدور جوهرى في النظم الرأسمالية، وهو دور يوازى تماما دور جهاز التخطيط في النظم الاشتراكية.

ويمكن النظر الى السوق الرأسمالى على أنه انتخاب مستمر لاقرار ما سوف ينتج . والنقود تشكل الأصوات، والإعلان يشكل كتابات الحملة الانتخابية، وعائدات الانتخاب، وتقرير أى المشروعات سوف تظل تعمل وأيها سوف ينتهى، تتحدد بالربح والخسارة .

وآجلا أو عاجلا فإن هذا الانتخاب الاقتصادى يعمل على القضاء على المنتجات غير المطلوبة وتوجيه المنتجين الى المجالات التى يمكن اقناع الناس بشراء منتجاتها .

إن المنافسة هى (١) محور قوة الرأسمالية إذ يرى فيها كل طرف نفسه والمنافسة في التحليل الأخير تعنى محاولة التفوق.

وبالرغم من المزايا المتعددة التي يحققها نظام السوق والاثمان في

(١) سليه (فرنسوا) : «الاخلاق والحياة الاقتصادية» ، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت-باريس،١٩٨٩،ص١٠٦.

الرأسمالية فإن هناك عيوباً متعددة تشوبه. فمن الانتقادات واسعة الانتشار للسوق الاقتصادية الحديثة أن [١] الإعلانات الرأسمالية ليست صادقة دائما.

وكذلك، يقال إن المنتجات «تباع» غالبا للجمهور بدلا من طلبها تلقائياً من جانب الجمهور ، وربما كان جانب السوق الاقتصادية الذى يزعج كثيراً من المفكرين المحدثين هو ارتباطه « بالمنافسة » [٢] ومن ثم « بالطمع» و « بالصراع» و«بالمشاحنات» و « الأنانية». لقد أكد الكثير من المفكرين بشدة علي هذا الجانب من الحياة الاجتماعية.

ويؤخذ علي نظام الأثمان وهو يقوم بتحديد مايجب أن ينتج داخل الاقتصاد القومى أن له نتائج سلبية فى بعض الجوانب[٣] فأحياناً لا يعمل السوق الحر فى بعض أنواع السلع والخدمات، والمشروعات الخاصة لاتستطيع أن تقدم خدمات هى ضرورية لكل أفراد المجتمع مثل الدفاع القومي أو التحكم في الفيضان أو المنافع والخدمات التى تحتاج لها الدولة، كما أنها لاتستطيع أن توفر الخدمات التى تكون أرباحها غير مؤكدة مثل خدمات البحث العلمى الأساسى. كما أن المشروعات الخاصة لاتستطيع بسهولة أن توفر الخدمات التى ينبغى أن تتوفر لهؤلاء الذين لايستطيعون أن يدفعوا التكاليف الكاملة، مثل خدمات التعليم والصحة، وعلى ذلك يمكن القول بأن الجوانب السلبية للعملية الإنتاجية الرأسمالية تتمثل في [٤]: سوء استخدام الموارد الإنتاجية وانعدام التساوي في توزيع الدخل، ثم التطور غير المتوازن. وبالجملة يمكن القول بأن المجتمع الذي تحكم السوق أنشطته الاقتصادية سيكون [٥] خادماً أميناً يقظاً للأغنياء، لكنه سيكون متفرجا

(١) Wright: Capitalism, op.cit.,, pp. 46-50.

(٢) هيلبرونر (روبرت): رأسمالية القرن٢١، ترجمة كمال السيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر. الطبعة الأولي، ١٩٩٥ ص٩٣.

(٣) هالم : النظم الاقتصادية ، مرجع سابق، ص٢٦.

- Duesenberry (James): Government Expenditures and Growth, Selected readings, Boston, 1966, pp. 586-590.

(٤) لمزيد من التفصيل انظر :

د. محمد دويدار : مبادئ الاقتصاد السياسي ، منشأة المعارف بالاسكندرية، ١٩٨٢، ص٤٥٩- ومابعدها.

- د. مصطفى رشدي شيحه: علم الاقتصاد من خلال التحليل الجزئي،مرجع سابق، ص٨٨- ٨٩.

(٥) هيلبرونر : رأسمالية القرن ٢١ ، مرجع سابق ، ص ٩٦، ٩٧.

صم بالنسبة الفقراء. ونتيجة لذلك هناك دائما أوجه ضعف أخلاقية في النظام الجزئي الذي تنتجه السوق ولذلك يبقى للدولة دورها فى تكملة أوجه القصور التى تتمخض عن نظام السوق.

وينتقد الماركسيون فكرة سيادة المستهلك فى النظام الرأسمالى ويقررون أن سيادة المستهلكين ليس لها معنى يذكر في نظام لاتتوفر فيه المساواة في توزيع الدخل. إذ أن الأغنياء هم الذين يستطيعون الشراء، أما الفقراء فلن يمكنهم الصمود في مواجهة أصوات جنيهات الأغنياء وبالتالى فإنه لايمكن اعتبار النظام الرأسمالى يعبر عن ديمقراطية مستهلكين صادقة.

كذلك تنتقد النظم الرأسمالية بأنه في المجتمع الرأسمالى تعتبر وسائل الإنتاج ملكية رأسمالية خاصة لطبقة البرجوازيين، وأن علاقات التوزيع تضمن اغناءها. أما الكادحون فلايحصلون إلا علي القسم الأقل من تلك الخيرات التي ينتجونها هم أنفسهم، وأن حصة الكادحين، وعلي وجه الخصوص الطبقة العاملة، من توزيع الناتج لها حدودها الصارمة، فهى لاتتجاوز أطر قيمة قوة العمل (١).

وأمام ماسبق يرى البعض أن النظام الرأسمالى في طريقه للزوال، يقول أصحاب هذا الرأى (٢) « ولكن ومع هذا فإن الرأسمالية النفاثة » (Turb-Kapitalismus) (٣)، التي تبدو الآن كما لو كان انتصارها علي المستوى العالمى قد صار أمراً حتمياً، إنما هى فى طريقها لهدم الأساس الذى يضمن وجودها: أعنى الدولة المتماسكة والاستقرار الديمقراطى. فالتغيير وإعادة توزيع السلطة والثروة يقضيان علي الفئات الاجتماعية القديمة بسرعة لاتعطى الجديد فرصة لأن يتطور علي نحو متزامن معها.

(١) يورى بوبوف: « دراسات في الاقتصاد السياسى، الاشتراكية وقضايا التوجه الاشتراكى »، دارالتقدم-موسكو ١٩٨٥، ص١٠٩.

(٢) بيتر مارتين (هانس)، شومان (هارلد): « فخ العولمة »، ترجمة د. عدنان عباس على، عالم المعرفة- الكويت (٢٣٨)، ١٩٩٨، ص٣٥.

(٣) أى الرأسمالية الصاعدة بقوة متنامية شبيهة بالقوة التي تندفع بها الطائرات النفاثة الحديثة.

وهكذا أخذت البلدان التى تعتبر حتى الآن بلدان الرفاهية تستهلك رأسمالها الاجتماعى، الذى ضمن لها حتى الآن الوحدة والتماسك . بخطى سريعة جدا تفوق حتى الخطى التى تدمر بها البيئة ويدعو الاقتصاديون والسياسيون الليبراليون الجدد العالم للاقتداء بـ « النموذج الأمريكى»، إلا أن واقع هذه الدعوة مريب وشبيه بالدعاية التى كانت تطلقها حكومة ألمانيا الشرقية، حينا كانت تقول عن نفسها، إنها ستبقى تتعلم الانتصار من الاتحاد السوفيتى دائما وأبداً.

فليس هناك مكان آخر يبدو فيه التدهور بينا للعيان كما هو بين فى الموطن الأصلى للثورة الرأسمالية المضادة: الولايات المتحدة الأمريكية، فالجريمة اتخذت هناك أبعاداً بحيث صارت وباء واسع الانتشار .ففي ولاية كاليفورنيا- التى تحتل بمفردها المرتبة السابعة في قائمة القوى الاقتصادية العالمية- فاق الانفاق علي السجون المجموع الكلى لميزانية التعليم . وهناك ٢٨ مليون مواطن أمريكى، أى مايزيد علي عُشر السكان ، قد حصنوا أنفسهم فى أبنية وأحياء سكنية محروسة. ومن هنا فليس بالأمر الغريب أن ينفق المواطنون الأمريكيون علي حراسهم المسلحين ضعف ماتنفق الدولة علي الشرطة.

وهكذا يتضح أن علاقات التوزيع إنما تتم في النظام الرأسمالى علي نحو يتوافق مع الخصائص والأسس التى يقوم عليها النظام. وهى في مجملها تتم لصالح الطبقة التى تمتلك عناصر الإنتاج بالرغم من قيام النظام الرأسمالى المعاصر بتقديم وسائل متعددة - التأمين الاجتماعى، التأمين الصحى... وغيرها- من شأنها أن تساعد فى تضييق الهوة بين أصحاب عناصر الإنتاج والطبقة العاملة، ومن شأنها أن تحسن من أوضاع الطبقة العاملة عموما، وبحيث لاتكون أوضاع هذه الطبقة كما كانت عند قيام الثورة الصناعية.

وبالرغم من كل ماسبق ففى الواقع العالمى الحديث قدم لنا كل [1] من

(١) هيلبرونر :«رأسمالية القرن ٢١ »، مرجع سابق، ص٨٣-٨٥.

الاتحاد السوفيتى والصين وأوربا الشرقية أسطع البراهين علي أن الرأسمالية تدير الشئون المادية للبشرية بصورة أكثر اقناعا مما تفعل الاشتراكية، فرغم ماقد يتسم به السوق من توزيع غير عادل أو لا مسئول للسلع، إلا أنه يؤدى تلك المهمة بشكل أفضل مما تؤديه طوابير الاقتصاد الموجُه: ومهما كانت درجة اللاعقلانية في ثقافة العقلية التجارية إلا أنها تتمتع بجاذبية تفوق تلك التى تتمتع بها أخلاقيات الدولة. ومهما بلغت أيديولوجية حضارة علم الأعمال من مراوغة وخداع فإنها أكثر مصداقية من الأيديولوجية الاشتراكية.

تقويم المفهوم الرأسمالي للتوزيع العادل للدخل والثروة:

نقد التوزيع المتفاوت للدخل

من المعروف أن أساس النظام الاقتصادى للاشتراكية يتمثل في الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج وفيها يكمن الجوهر الاقتصادى والاجتماعى للنظام الاشتراكى. وعلي ذلك فإن المنتجات المتحققة بواسطة وسائل الإنتاج تكون ملكا عاما للجميع، وبالتالى يجرى توزيعها لصالح المجتمع بأسره. أما النظام الرأسمالى فنظرا لقيامه علي احترام الملكية الفردية وحمايتها فان طبيعة التوزيع لابد وأن تكون متفاوتة بحسب تفاوت الأفراد في ملكيتهم لعناصر الإنتاج.

وفى الرأسمالية حيث يمتلك الأفراد معظم عناصر الإنتاج ملكية خاصة فإن عوائد عناصر الإنتاج تعود علي الأفراد . وعلي ذلك فهناك سببان رئيسيان لعدم العدالة في توزيع الدخل في المجتمعات الرأسمالية هما: [١] غياب التوزيع العادل لحيازة الاملاك (مصادر الأرض ورأس المال)، ورأس المال البشرى. وكلها أشكال تدر عوائد سواء أكانت في شكل ايجارات أم سعر فائدة أم فوائد على الأسهم. بالاضافة إلي الربح الرأسمالى. أما الثانى (رأس المال البشرى) فيدر الأجور والمرتبات.

وبسبب العوامل السابقة ينتقد النظام الرأسمالى بسبب نقص المساواة في توزيع الدخل. وينتقد النظام الرأسمالى من هذه الناحية [٢] لأن الحرية الفردية لها مظاهرها السلبية، لأنه لايجد شخص مسئول عن رخاء جيرانه. فلو تعطل فرد عن العمل أو أفلس، فعليه وحده أن يتحمل النتائج.

وترى الرأسمالية أن علاج هذا الجانب إنما يتم من خلال السياسة الضريبية التى تفرض الضرائب علي الأغنياء ولاتفرض ضرائب علي

(١) بول جريجورى، روبرت ستيوارت:« النظم الاقتصادية المقارنة،» تعريب د. طه عبد الله منصور،دار المريخ،السعودية،١٩٩٤،ص٦٩١.

(٢) هالم: « النظم الاقتصادية»، مرجع سابق،ص٢٦.

الفقراء، أو تفرض ولكن بنسبة ضئيلة للغاية، كما أن الضرائب تفرض علي الأغنياء بسعر تصاعدى يتزايد بتزايد دخولهم.

وعلي ذلك ينعقد دور جوهرى للدولة في هذا المجال لعلاج كل قصور ينتج عن آلية السوق والأثمان ودورها في تحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة.

المطلب الثالث

مفهوم التوزيع العادل للدخل والثروة في النظام الاشتراكي

الاقتصاد الاشتراكي - مثل اقتصاد الاتحاد السوفيتي (سابقا) والصين - هو[1] الذى تكون فيه جميع وسائل الإنتاج والمزارع والمصانع اشتراكية، أى مملوكة للدولة، وليس هناك قطاع خاص، بل كل المشروعات قطاع عام. وتستخدم وسائل الإنتاج وتدار بواسطة الدولة من أجل الرفاهية العامة، ويذهب كل الربح للدولة لكى يعاد استخدامه من جديد فى التنمية الاقتصادية أو ينفق على رفاهية الشعب. وقد لاتكون هناك مساواة اقتصادية مطلقة ولكن تساوى الفرص مكفول. وتوزع الموارد ليس حسب طلب الأفراد ورغباتهم ولكن توزع بواسطة السلطة المركزية مع مراعاة المصالح الكلية للدولة.

ويتمثل أساس النظام الاقتصادي للاشتراكية في الملكية الاجتماعية[2] لوسائل الإنتاج وفيها يكمن الجوهر الاقتصادى والاجتماعي للنظام الاشتراكي. والمميز الرئيسى لعلاقات الملكية والاشتراكية لوسائل الإنتاج هو أن أفراد المجتمع لايقفون في مواجهة بعضهم البعض بوصفهم أصحاب ملكية خاصة مختلفين ، بل هم في وضع اقتصادى متكافئ ويقفون من بعضهم البعض كمالكين جماعيين لوسائل الإنتاج، وكل فرد من

(١) Dewett and Varma: Refresher Course in Economic Theory, Primier Publishing Co., 1969, p. 21.
Pareto (Vilfredo): Systemes socialistes, librairie Droz, Geneve, 1965, Tome II, p. 322 et s.
Loucks (William N.): Comparative Economic systems, sixth Edition, pp. 180-187.

(٢) بوبوف: « الاشتراكية وقضايا التوجه الاشتراكى »، مرجع سابق ص٢٩ - ٣٤.
أباكلين وآخرون: « الاقتصاد السياسى ، ترجمة سعد رحمى، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٧، ص ٣٦٩ ومابعدها.
-Landauer (Carl): Contemporary economic systems, New York, 1964, pp. 233-240.

أفراد المجتمع يظهر بنفسه كمشارك في ملكية وسائل الإنتاج من خلال المساهمة في العمل المشترك المنسق مع عمل الآخرين المشاركين مثله في هذه الملكية، والذين يتمتعون معا بنتائج العمل الاجتماعى.

وتشكل سيادة الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج السمة الرئيسية التي تميز علاقات الإنتاج الاشتراكية. كما أن الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج هى التي تحدد الأساس العميق للنظام الاقتصادى للاشتراكية، أى الأسلوب الجديد لاقتران قوة العمل بوسائل الإنتاج وتحدد الملكية الاشتراكية لوسائل **الإنتاج** طابع علاقات التوزيع، وبما أن وسائل الإنتاج تشكل الملكية الاجتماعية فإن المنتجات المتحققة بواسطة هذه الوسائل تكون هى الأخرى ملكاً عاما ويجرى توزيعها لصالح المجتمع بأسره.

وانطلاقا من أن توزيع الدخل في المجتمع إنما يتحدد بحسب الشكل السائد لملكية وسائل الإنتاج، وتلك العلاقات بين الناس التى تنشأ فيما بينهم فى سياق عملية الإنتاج مباشرة، فإنه في ظل الاشتراكية، ومع قيام الملكية الاشتراكية لوسائل الإنتاج، يتغير [١] مجمل العلاقات الإنتاجية بما في ذلك علاقات التوزيع أيضا، وأن مبدأ الاشتراكية هو « من كل حسب قدراته، ولكل حسب عمله»، وينعكس في هذا المبدأ في وحدة معا مجالات للعلاقات الاقتصادية: العلاقات في مجال الإنتاج مباشرة، وعلاقات التوزيع.

فعبارة « من كل حسب قدراته» تفترض التوحيد المباشر لقوة العمل مع وسائل الإنتاج واخضاع الإنتاج لأهداف تلبية حاجات الكادحين المادية والروحية المتنامية باستمرار ، والتطوير الشامل للشخصية.

(١) بوبوف: « الاشتراكية وقضايا التوجه الاشتراكى»، مرجع سابق ص١٠٩-١١٢.

وأخيرا علاقات التعاون والمساعدة المتبادلة بين الناس المتحررين من الاستغلال، ودون ذلك كله يستحيل تحقيق مبدأ « من كل حسب قدراته ».

وباعتبار أن التوزيع حسب العمل يعبر في المجتمع الاشتراكي عن ضرورة موضوعية، وباعتبار أن هذه الظروف الموضوعية لا تمس الجزئيات بل تشكل أحد الجوانب العامة والجوهرية للعلاقات الإنتاجية في ظل الاشتراكية، فهي تظهر كقانون اقتصادى للمجتمع الاشتراكي: قانون التوزيع حسب العمل، وهو يتجلى في توزيع الخيرات المادية والروحية بارتباطها المباشر بكمية ونوعية العمل الذى يقدمه الكادحون للمجتمع، وفي ضمان أجر متساو لقاء العمل المتساوى بغض النظر عن الجنس والعمر والعرق والانتماء القومي.

وكان الاتحاد السوفيتي يستخدم النظام المالي للمشروعات ولفروع الاقتصاد، والمالية العامة للدولة لمواجهة [1] متطلبات قانون التوزيع طبقا للعمل المبذول وقانون الزيادة المستمرة في إنتاجية العمل.

وبمساعدة المالية تشرف الدول علي مقدار العمل المبذول وعلي مقدار الموارد المستهلكة ، وتتأكد من أن النصيب الشخصي من الدخل القومي الذي يحصل عليه الشعب العامل بتمشى مع كمية ونوع العمل الذى يؤديه.

وهكذا تتحدد طبيعة التوزيع في النظام الاشتراكى بحسب الخصائص والأسس التي يقوم عليها النظام الاشتراكى. وتدور هذه الخصائص كلها وتلك الأسس حول الملكية الجماعية للدولة، ثم قيامها بنفسها بمهمة التوزيع بحسب مبدأ الاشتراكية الأساسى « من كل حسب قدراته، ولكل حسب عمله». وكان مأمولا أن يكون المفهوم الاشتراكى للتوزيع العادل للدخل والثروة هو أكثر المفاهيم عدالة وذلك بسبب طبيعته في النظم الاشتراكية.

لقد اعتقد الاشتراكيون أن المستقبل سيكون للاشتراكية وبرروا ذلك بالتفوق التاريخى للاشتراكية علي الرأسمالية في المجالين السياسى والروحى. يقول أحدهم مبشراً بذلك: [2] ها هى مجموعة البلدان الاشتراكية

(١) النظام المالى السوفيتى: أعدته لجنة من أساتذة المعهد المالي بموسكو، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، ١٩٦٧،ص١٩.

(٢) . أبالكين (ل٠)، دزارا سوف (س٠)، كوليكوف (أ٠): الاقتصاد السياسى، ترجمة سعد رحمى، دارالثقافة الجديدة، ١٩٨٧، ص ٥٦٢، ٥٦٣.

تقف الآن فى مقدمة النضال من أجل السلام، ومن أجل انقاذ البشرية من الابادة النووية. وسباق التسلح الذى بدأته الامبريالية لايشكل خطراً لمجرد ما يمكن أن يفضى إليه من عواقب عسكرية، وإنما تكمن خطورته أيضا فى أنه يستنزف الموارد الاقتصادية للشعوب، ويزيد من نقص المواد الخام والطاقة، وينشر التضخم والبطالة. وهاهى النفقات العسكرية تقفز الى ذرى لم يسمع عنها أحد من قبل. والحروب العادلة ليست جريمة، وإنما الجريمة الموجهة ضد البشرية هي الاستعداد للحرب، ولذلك فالنضال ضد سباق التسلح هو الآن المهمة الأولى التى تواجه قوى السلام فى عصرنا. ومازالت الاشتراكية تكشف عن مزاياها فى مواجهة الرأسمالية فى جميع مجالات الحياة الاجتماعية. إن المستقبل للاشتراكية!!.

ويقول «نيكيتين»[1] وفى آخر المطاف، سينتصر فى الكرة الأرضية النظام الذى يوفر للشعوب امكانيات أكبر لتحسين حياتها المادية والروحية. وهذا النظام إنما هو النظام الاشتراكى. إن الاشتراكية هى التى تفتح آفاقا لا سابق لها للنهوض الخلاق اللامتناهى عند الجماهير الشعبية، لازدهار العلم والثقافة حقا وفعلا، لتحقيق أحلام البشر فى حياة سعيدة لا وجود فيها للمنبوذين ولا للعاطلين عن العمل، فى طفولة مشرقة، وشيخوخة هادئة، لتحقيق أمانى الإنسان بأقصى جرأتها وانطلاقها، لتطبيق حق الإنسان فى الابداع بكل حرية لما فيه صالح الشعب.

وهكذا استقر فى وجدان وعقل كثير من الشعوب والمفكرين أن النظام الرأسمالى سينهار وأن المستقبل سيكون للنظام الاشتراكى. فها هو الدكتور فؤاد مرسى[2] يقول وهو يختتم كتابه رأس المال لكارل ماركس «إن كتاب رأس المال يزداد حيوية بالصدق الذى تحمله له الأيام !!

لقد كان معتقدا ومأمولا فى النظام الاشتراكى أنه سيكون النظام الذى

---

(١) نيكيتين: أسس الاقتصاد السياسى، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٤، ص ٣٤٠.

(٢) د. فؤاد مرسى: رأس المال لكارل ماركس، سلسلة من الفكر السياسى الاشتراكى، دار الكاتب العربى، ١٩٦٨.

سيقيم فى الأرض السلام والحرية والعدل والمساواة والأخوة والسعادة لجميع الشعوب.. وبالتالى اتجهت كثير من الدول لتطبيق النظام الاشتراكى. ولكن وبالرغم من كل الآمال التى كانت معقودة على النظام الاشتراكى فإنه لوحظ - على الساحة العالمية- أنه مع انتقال العالم من الثمانينيات الى التسعينيات فإن اقتصاديات الاتحاد السوفيتى (السابق) وتوابعه فى أوربا الشرقية كانت تتحول من النظام الاشتراكى الى الرأسمالية كمنهاج للنجاح فى المستقبل. وهكذا تفتق الواقع العالمى عن مسار معاكس تماما لما تنبأ به الاشتراكيون، إذ كانوا يتوقعون الانهيار الحتمى للرأسمالية وتحول الدول الرأسمالية الى الاشتراكية، ولكن الذى حدث هو العكس تماما، وتحولت الدول الاشتراكية الى الرأسمالية.

يقول «فاكلاف كلوس»(١):

لقد أصبح واضحا لكل الأوربيين الشرقيين، والتشيك والسلوفاك - على وجه الخصوص - أن الطريقة العملية والواقعية الوحيدة لتحسين مستوى معيشتهم هى الالغاء الكامل لمؤسسات التخطيط المركزى، وحرية تحديد السعر والأجر وسعر الصرف وضوابط التجارة الخارجية والتحويل الجذرى لحقوق الملكية.

لقد وصل الحال فى الاتحاد السوفيتى (سابقا) لدرجة أن تجارة(٢) الجسد أصبحت هى إحدى التجارات المهمة خصوصا فى المدن الروسية التى يؤمها السياح، وأن كثيرات يشتغلن بهذه التجارة لأنهن لا يجدن بابا آخر للتكسب ومواجهة أعباء المعيشة التي أصبحت فوق طاقة الجميع. وهناك زوجات وأزواج يتقاسمن هذه المهمة لرعاية أولادهم... الزوجات يذهبن

---

(١) وزير مالية تشيكوسلوفاكيا فى مؤتمر عام ١٩٩٠، عقده بنك الاحتياطى الفيدرالى فى مدينة كانساس:

Boyes (William) & Melvin (Michael): Economics, Hoaughton Mifflin, 1994, p. 1011.

(٢) أ.فهمى هويدى: مجتمع فقد عافيته، مقال بجريدة الأهرام فى ١١ يوليو ١٩٩٥.

للبحث عن الرجال، والأزواج يفتشون عن العجائز. وحين تضاعفت أعباء المصروفات الجامعية، لم يكن أمام الطالبات خيار، فإما أن يمتنعن عن الدراسة، أو يواصلنها ويبحثن عن مورد لتغطية المصاريف، والمورد المتاح لهن هو تجارة الجسد. لذلك فإن المرء لا يستغرب حين يسمع أن ٥٠٪ من طالبات الجامعة أصبحت من بائعات الهوى.

غير أن الأمر أبعد من ذلك بكثير في الواقع.. فقد أصبح البغاء أحد أهم صادرات الاتحاد السوفيتي. وهناك شركات تصدر الفتيات الى تركيا ومصر واسرائيل ودول الخليج، وحسب احصاءات شركات الطيران فإن نصف مليون روسية زرن منطقة الخليج خلال العام الماضى «لمهام» مختلفة.

وباستقصاء الأسباب التى أوصلت النظم الاشتراكية إلي الحالة السابقة، تبين أن هناك أسباباً عديدة أدت لذلك، ففضلا عن مشكلة الحريات السياسية في الدول الاشتراكية السابقة، كانت هناك عيوب جوهرية في مجال العلاقات الاقتصادية الدولية وغيرها.

كذلك تعرض المفهوم الاشتراكي للملكية الجماعية لنقد شديد،

لقد غاب عن الاشتراكيين أن إلغاء الملكية الخاصة واحلال الملكية العامة لهو طمس لحقيقة جوهرية من حقائق النفس البشرية التى جبلت على حب التملك، وبالتالى فإن تجاهل هذه الحقيقة الجوهرية كان سببا لفشل النظام الاشتراكى. ويعبر عن ذلك ما كان يقوله العمال السوفيت، لقد كانوا يرددون[١] «اننا كنا نتظاهر بأننا نعمل والدولة كانت تتظاهر بأنها تدفع لنا».

لقد كانت أكبر مشكلة لدى الأقطار الاشتراكية سابقا هى[٢] العثور على أجدى طريقة لجعل العمال يشتغلون، لاسيما بعد أن تفاقمت المشكلات بسبب سوء الأحوال المعيشية للعمال.

(١) Boyes & Melvin: Economics, op. cit., p. 1011.

(٢) روبنسون (جوان)، ايتويل (جون): مقدمة فى علم الاقتصاد الحديث، تعريب د.فاضل عباس مهدى، مراجعة د.محمود عبد الفضيل، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص ٤٢٥.

ولذلك فعندما قررت يوغوسلافيا الخروج من الفلك الاشتراكي استحدثت نظاماً لسيطرة العمال ترتب عليه منح الملكية ضمن كل منشأة للقوى العاملة. وقد أدى ذلك الى اعطاء العمال نفس الحافز القوى لتشغيل الأعمال تشغيلاً مربحاً.

ويبرر جورباتشوف ما سبق بقوله(١) «وعزلت الملكية العامة بالتدريج عن ملاكها الحقيقيين - العمال - وكثيراً ماعانت هذه الملكية من النزعة الديوانية والمحلية، وغدت أرضاً بلا صاحب، تفتقر إلى مالك حقيقى وظهرت أمارات متزايدة لاغتراب الإنسان عن ملكية كل الشعب، والافتقار الى التنسيق بين المصلحة العامة والمصالح الخاصة للشعب العامل. وكان هذا هو السبب الهام لما حدث فى المرحلة الجديدة حيث بدأ نظام الإدارة الاقتصادية الجديد يتحول من عامل تطوير إلى آلية كابحة عرقلت تقدم الاشتراكية.

ويقول جورباتشوف فى موضع آخر مبرهناً على ماسبق(٢) «وكان لتقديم الواقع الخالى من المشاكل آثاره العكسية: فقد حدث انفصال بين القول والعمل، مما حفزّ على السلبية العامة وعلى عدم تصديق الشعارات التى تعلن، وكان من الطبيعى تماما أن يؤدى هذا الوضع الى فجوة فى المصداقية، وأصبح كل ما يعلن من فوق المنابر ويطبع في الصحف والكتب الدراسية مثار شك وتساؤل. وبدأ الفساد يسرى فى الأخلاقيات العامة، والضعف يعرف طريقه الى الشعور العظيم بالتضامن بين المواطنين والذى تشكل خلال أوقات الثورة البطولية، والخطط الخمسية الأولى، والحرب الوطنية العظمى، وإعادة التعمير فيما بعد الحرب. وزاد إدمان الخمور والمخدرات والجرائم، وتغلغلت القوالب الجامدة للثقافة الجماهيرية الغريبة علينا، مما أدى الى السوقية والأذواق الهابطة وزاد من الجدب الأيديولوجى.

وضعف توجيه الحزب، وانعدمت المبادرة فى بعض العمليات

---

(١) - جورباتشوف (ميخائيل):البيريسترويكا، ترجمة حمدى عبد الجواد، دارالشروق، الطبعة الأولي، ١٩٨٨، ص٥١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

الاجتماعية الحيوية. وأخذ كل فرد يلاحظ الركود بين القيادة وانتهاك العملية الطبيعية للتغيير فيها.

ويقول أيضا[١] «ورأى كل الشرفاء بمرارة أن الناس يفقدون اهتمامهم بالشئون الاجتماعية، وأن العمل لم تعد له مكانته المحترمة، وأن الناس، وبخاصة الشباب، يجرون وراء الكسب بأى ثمن. لقد كان لدى شعبنا على الدوام قدرة حقيقية على تبين الفجوة بين الأقوال والأفعال.

إن هذا هو الوضع الطبيعى لشعور الإنسان بأن ناتج عمله لن يتمكن من تملكه ملكية خاصة، وأنه لن يتمكن من نقل ملكيته من بعده الى أبنائه وورثته، مهما قيل أنه فى ظل النظام الاشتراكى بأن المصلحة العميقة[٢] لكل أعضاء المجتمع فى التلبية الكاملة لكل الاحتياجات هى القوة الرئيسية المحركة لتطور الإنتاج الاجتماعى فى ظل الاشتراكية. تلبية أكمل فأكمل لحاجات المجتمع عن طريق تطوير واتقان مطردين للإنتاج.

لذلك يقال[٣]: إن الاشتراكية خيال ووهم، لأن الناس ليسوا بهذا القدر العالى من التربية. وليست الآلية الحكومية من الدقة بحيث تحل محل المبادرة الفردية، وتحرك الجهاز الاجتماعى لينزل الاحساب بالعمل الاجتماعى محل المصلحة الشخصية.

إن الزيف قد يكون قويا، وقد يتحول بفضل وسائل معينة إلى حقيقة، ولكن الى متى تستطيع تلك الحقيقة الانتظار لكى تثبت وجودها وقبل أن يكشف فشلها عن زيفها!

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٢.
(٢) ماكاروفا: التطور الاقتصادى للمجتمع الاشتراكى، دارالتقدم، موسكو، ص ٧٠.
(٣) لاجوجى: المذاهب الاقتصادية، ترجمة د. ممدوح حقى، منشورات عويدات،باريس ١٩٨٤، ص١٠٩.

وأمام كل ما سبق يعتقد الاشتراكيون الآن فى[١] ضرورة البحث عن أشكال جديدة للملكية الاشتراكية وضرورة مراجعة العديد من القواعد الجامدة لنظرية الملكية.

تقويم المفهوم الاشتراكى للتوزيع العادل للدخل والثروة

يتمثل أساس النظام الاقتصادى للاشتراكية في الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج ، وفيها يكمن الجوهر الاقتصادى والاجتماعى للنظام الاشتراكى. ويرى أنصار النظام الاشتراكى أنه عندما تمتلك الدولة العناصر المادية للانتاج فانها ستتمكن من القيام بالتوزيع العادل للدخل والثروة علي نحو أفضل مما هو موجود في النظام الرأسمالى. فيما أن وسائل الإنتاج تشكل الملكية الاجتماعية، فإن المنتجات المتحققة بواسطة هذه الوسائل تكون هى الأخرى ملكاً عاماً، ويجرى توزيعها لصالح المجتمع بأسره. وأمام ماسبق يرى البعض[٢] أن التوزيع سيكون أكثر عدالة في الاشتراكية نظراً للتوزيع الأكثر عدالة للتعليم والتدريب ، ولأنه باستطاعة الحكومة التحكم في سلطة النقابات العمالية. والحجة الأخرى المؤيدة لأفضلية التوزيع الاشتراكى هى التزام الحكومة الاشتراكية مبدئياً بفكرة العدالة.

ويؤمن الاشتراكيون بأنه عندما تكون وسائل الإنتاج المادية مملوكة بواسطة المجتمع ككل – أى الدولة– فإن هذا المنهج كفيل بأن يؤدى إلي تحقيق قدر كبير من المساواة في توزيع الدخل الشخصى. وهكذا يمكن القول بأن الاشتراكيين ركزوا جل همهم علي التوزيع الشخصى فقط، وفاتهم ملاحظة مدى تأثير سياستهم في التوزيع الوظيفى.

فمن المعروف أن عناصر الإنتاج تتسم بالندرة وبالتالى يجب أن يكون لها أثمان تعكس أهميتها الاقتصادية ، إذا أريد تحقيق توزيع متناسب لعناصر الإنتاج بين القطاعات المختلفة للاقتصاد.

---

(١) شكريدوف (فلاديمير): الاشتراكية والملكية، البيريسترويكا، مفهوم جديد للاشتراكية، مقالات مختارة، ترجمة حمدى عبد الجواد، دار الثقافة الجديدة، ص ٥٦.

(٢) جريجورى، ستيورات : « النظم الاقتصادية المقارنة »، مرجع سابق،ص ٦٩٢.

ولكن الواقع العملي أثبت أن الاشتراكية تجاهلت هذا الجانب تماما، وركزت كل اهتمامها علي التوزيع الشخصى وأمام ماسبق يظهر أن أداء[1] الرأسمالية جيد من ناحية الكفاءة بينما يميل إلي عدم الاستقرار، وتوزيع الدخل أكثر تفاوتا مقارنة بالنظام الاشتراكى.

أما الاشتراكية فقد تكون أقل كفاءة من الرأسمالية السوقية، ولكن الاقتصادات المخططة أكثر استقراراً من الرأسمالية السوقية. وهكذا يتضح أن مفهوم الاشتراكية للتوزيع العادل للدخل والثروة لم يستطع أن يحقق بالفعل ماكانت تصبو إليه الاشتراكية من تحقيق أحلام البشر في حياة سعيدة لاوجود فيها للمنبوذين ولا للعاطلين عن العمل، ولاتفاضل فيها بين شخص وآخر، لأن أفراد المجتمع- من المنظور الاشتراكى- لايقفون في مواجهة بعضهم البعض بوصفهم أصحاب ملكية خاصة مختلفين، بل هم في وضع اقتصادى متكافئ، ويقفون من بعضهم البعض كمالكين جماعيين لوسائل الإنتاج، وكل فرد من أفراد المجتمع يظهر بنفسه كمشارك في ملكية وسائل الإنتاج.

وكان اعتناق الاشتراكية لهذ المفهوم هو السبب في الاهتمام بالتوزيع الشخصى فقط وإهدار التوزيع الوظيفى. ولذلك لم يستطع المخططون في النظام الاشتراكى الوقوف علي التكاليف الحقيقية للانتاج. لذلك فإن اتباع التخطيط الاقتصادى في الاشتراكية لم يكن إلا علي حساب فعالية وكفاءة الإنتاج القومى والسلوك الاقتصادى القويم.

وقد نبه للحقيقة السابقة كثير من العلماء[3] وتوقعوا أن يواجه الاقتصاد الاشتراكى مشكلة كبيرة إذا ظل معتمدا علي التخطيط فقط، وقالوا انه لاسبيل لحلها إلا بسلوك أسلوب اقتصاد السوق كوسيلة لإدارة الاقتصاد القومى.

---

(١) جريجورى، ستيورات : « النظم الاقتصادية المقارنة»، مرجع سابق،ص ١٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٣٨.

(٣) د. أحمد جامع: « الاقتصاد الاشتراكى» ، دارالنهضة العربية، ١٩٦٩،ص ٥١٧ ومابعدها.

المبحث الثانى
ماهية التوزيع العادل للدخل والثروة
فى النظام الاقتصادي الإسلامى

لامندوحة أن كل نظام اقتصادي يتبنى مفهوما معينا للتوزيع العادل للدخل والثروة، وينبنى هذا المفهوم علي الأسس والأصول التي يقوم عليها كل نظام. وبالتالى فإن مفهوم التوزيع العادل للدخل والثروة يختلف في النظام الرأسمالى عنه في النظام الاشتراكي. ويعتقد أنصار النظام الرأسمالى أنه النظام القادر علي تحقيق العدالة الاجتماعية. ويعتقد أنصار النظام الاشتراكى أن الاشتركية هى الأقدر علي تحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة.

وأمام ماسبق قد يقول البعض أن في الإسلام - هو الآخر- عدالة اجتماعية. والحقيقة أنه يخطئ خطأ جسيما من يقول أن فى الإسلام أيضا عدالة اجتماعية. لأن الحق أن العدالة الاجتماعية لا توجد[(١)] إلا فى الاسلام وحده. لأنه دين الحق الذى أنزله الله تبارك وتعالى على رسوله الأمين صلى الله عليه وسلم لهداية الناس واقامة العدل بينهم.

وسبب قولنا أن العدل - بكافة معانيه - لا يوجد إلا فى الاسلام وحده، هو أن الله تبارك وتعالى هو الذى يملك أن يقرر أن هذا عدل وذاك لا يعد عدلا. أما غيره من الأفراد أيا كان شأنهم فلا يملك أحدهم أن يضع مثل هذا المعيار لأنه لا يوجد فى أى شخص هذه الأهلية التى من شأنها اقامة العدل الحقيقى.

وسبب ذلك أن النفس البشرية محدودة دائما بالإطار الزمانى والمكانى الذى تعيش فيه. وهى أيضا محدودة بحكم امكانياتها المخلوقة بها، لذلك لا يستقيم أن يترك لها أن تضع معيارا للعدل بين البشر.

وكان الأحرى أن يستقى هذا المنهج من شرع الله الحكيم لأنه سبحانه الخالق العليم بكل ما يصلح حال الناس فى كل زمان ومكان. ويشهد على الحقيقة السابقة الواقع العملى الذى يشهد كثرة التعديلات فى المعايير

---

(١) أبو الأعلى المودودى: «الحكومة الإسلامية»، مرجع سابق، المختار الإسلامى، ١٩٨٠ص ٢١١.

والمناهج التى يقيمها البشر، الى حد العدول عن المنهج كلية، وما ذلك إلا لقصور الفكر والتصور البشرى على فئة معينة، ومكان معين وزمان معين.

ولا يمكن أن يكون[١] أى من الرأسمالية أو الاشتراكية بديلا للاسلام - فغاية الاشتراكية مساواة مضطربة، وغاية الرأسمالية ومثلها الأعلى حرية بلا قيود - لأن للإسلام ذاتية ومنهجية واستقلالية فهو مساواة منضبطة وموضوعية وكذلك حرية مقيدة بكل ما هو فى صالح المجتمع والأفراد.

والعدالة الاجتماعية التى ينشدها الإسلام هى جزء من العدالة التى يقيم عليها الإسلام مجتمعه، فعدالة الإسلام تتم على كافة المستويات حكاما ومحكومين، يقول سبحانه[٢] «وأمرت لأعدل بينكم».

فالإسلام على أن الكل سواء، فهو لا يقرر امتيازات لطبقة دون أخرى، فالكل فى نظره سواسيه. لذلك غضب صلى الله عليه وسلم غضبا شديداً حينما أراد أسامه بن زيد أن يشفع فى المرأة المخزومية التى سرقت، وقال[٣] أتشفع فى حد من حدود الله يا أسامه والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها.

ووصل الأمر[٤] فى عهد عمر بن الخطاب أن ما من رجل أو امرأة أو طفل إلا عرف وعرف مكانه وعرفت حصته من بيت مال المسلمين. وقد يقال أن عدد أفراد المجتمع ومتطلباته كانت محدودة، ولنا أن نرد فنقول أيضا الآن يستطيع ولى الأمر أن يستعين بالأعوان الأمناء فى تنفيذ هذه المهمة، كما أن امكانيات المجتمع وموارده قد زادت بما يتناسب عموما مع عدد أفراده، ولذلك لا عذر لولى الأمر إن هو قصر وإن لم يفعل كما فعل أسلافه الأولون.

(١) محمد عبدالرؤوف: «تأملات إسلامية فى الرأسمالية الديمقراطية»، ترجمة غالي فودة، دار البشير، عمان، الأردن، ١٩٨٨،ص ١٣٨.

(٢) سورة الشورى: ١٥.

(٣) صحيح البخارى، دار ومطابع الشعب، جـ ٨، ص ١٩٩.

(٤) عباس محمود العقاد: عبقرية عمر، دار نهضة مصر، ص ٥٠.

ونتناول فيمايلى المسائل السابقة وذلك علي النحو التالى:

المطلب الأول: مجال المساواة التامة بين الأفراد، ومدي جواز وجود تفاوت بينهم.

المطلب الثانى: مفهوم التوزيع الوظيفى من منظور إسلامى.

المطلب الثالث: انعكاس الأساس العقيدى على مفهوم التوزيع العادل للدخل والثروة.

المطلب الرابع: الإسلام وتوفير حد الكفاية

المطلب الأول
مجال المساواة التامة بين الأفراد
ومدى جواز وجود تفاوت بينهم

يقصد بالتوزيع العادل للدخل والثروة فى مجال بحثنا: التوزيع العادل للدخل والثروة بين كافة أفراد المجتمع، دون تمييز بينهم بسبب الدين أو الجنس أو السن أو اللون أو غير ذلك من الأسباب.

ولكن هل يقصد بهذه العدالة أن يتم توزيع الدخول والثروات بين الأفراد على أساس المساواة المطلقة بين الأفراد، أم على أساس يسمح بالتفاوت بينهم بالقدر الذى يراعى قدرات الأفراد وملكاتهم ومواهبهم ومجهوداتهم ومقدار مايملكون؟

إن الإسلام فى تحقيقه للعدالة الاجتماعية يقوم على المبدأين السابقين، المساواة التامة بين الأفراد من ناحية، ومن ناحية أخرى جواز وجود التفاوت بين الأفراد فى حدود معينة، ولكل من الأساسين مجاله.

كذلك يقوم الإسلام علي مكافأة عناصر الإنتاج علي قدر مساهمتها في العملية الإنتاجية وعلي نحو يشجعها علي المساهمة في العملية الإنتاجية بقدر الإمكان وعلي نحو يحقق مصلحة الأفراد والمجتمع وهو ما اصطلح علي تسميته بالتوزيع الوظيفى في الفكر الاقتصادى المعاصر.

ونتناول فيما يلى شرح المبادئ السابقة وذلك على النحو التالى:

أولا: مجال المساواة التامة بين الأفراد:

ويكون ذلك فى مجال الضروريات التى تلزم لكل انسان حتى يمكن استمراره فى الحياة من مأكل ومسكن وملبس ضرورى وغيرها، أى ينبغى أن يتساوى الجميع فى كل ما يحفظ للانسان حياته. وتقدير ما هو ضرورى أمر نسبى يختلف من انسان لآخر، ومن مكان لآخر ومن زمان لآخر ومن مجتمع لآخر.

وبصفة عامة ينبغى أن يسوى بين جميع الأفراد فى هذا المجال بحيث يتاح لجميع الأفراد من المأكل الضرورى ما يحفظ الحياة وكذلك الملبس والمسكن الضرورى. ففي هذا المجال ينبغى أن يتم التوزيع للدخل والثروة على أساس من المساواة التامة بين كافة الأفراد.

اذا يمكن القول أنه في حدود المجال السابق لا يسمح الإسلام ولا يقر الغنى، أى أنه لا يعترف بأحقية فرد فى اشباع مازاد عن الحاجات الضرورية طالما أن موارد الجماعة تعجز عن توفير الضروريات لأفراد المجتمع. بذلك لا يسمح الإسلام بالغنى مع وجود الفقر والحرمان داخل المجتمع، وإنما يبدأ الغنى [١] والتفاوت فيه بعد ازالة الفقر والقضاء على الحرمان، وسبب ذلك أن توفير وضمان حد الكفاية لكل مواطن هو حق الله تعالى الذى يعلو فوق كل الحقوق، وكونه كذلك يجعل الجميع آثمين اذا لم يتحقق هذا الحق لكل فرد.

ويؤكد الرسول عليه الصلاة والسلام على حق كل فرد فى هذا المستوى بقوله [٢]: «إن الأشعريين اذا أرملوا فى الغزو أو قل طعام عيالهم فى المدينة حملوا ما كان عندهم فى ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم فى اناء واحد فهم منى وأنا منهم».

ووصل الأمر فى انكار الإسلام لعدم توافر هذا الحد فى أى مجتمع أن تبرأ ذمة الله ورسوله من هذا المجتمع وكفي به اثما. يقول عليه الصلاة والسلام مصورا ذلك [٣] «من احتكر طعاماً أربعين ليلة فقد برئ من الله تعالى وبرئ الله تعالى منه، وأيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعاً فقد برئت منهم ذمة الله تعالى» ويقول أيضا [٤]: «أيما رجل مات ضياعاً بين قوم أغنياء فقد برئت منهم ذمة الله وذمة رسوله».

(١) د. محمد شوقى الفنجرى: الإسلام والمشكلة الاقتصادية، مكتبة الانجلو المصرية، ص ٨١.
(٢) الحديث متفق عليه، رياض الصالحين، جـ١، ص ٢٩٠، ٢٩١.
(٣) الحديث رواه الامام أحمد فى مسنده، جـ ٧، ص ٤٨٧٧- ٤٨٨٢.
(٤) محمد بن الحسن الشيبانى: «الاكتساب فى الرزق المستطاب»، تحقيق محمود عرنوس، دار الكتب العلمية،بيروت،١٩٨٦،، ص ٥٨.

وشهد الواقع العملي بمراعاة الإسلام وحرصه على ضمان توفير هذا الحد في كل الأحوال فهذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه يؤخر الصدقة عام الرمادة أي أنه يمتنع عن تطبيق ركن من أركان الإسلام في سبيل ضمان الضروري لأفراد المجتمع. يقول أبو عبيد[1] فيما رواه بسنده عن ابن أبي ذباب «ان عمر أخر الصدقة عام الرمادة ، قال:فلما أحيا الناس بعثني فقال: اعقل عليهم عقالين[2] فاقسم فيهم عقالا وائتني بالآخر».

ولا شك أن ما فعله عمر دليل على مرونة السياسة الاقتصادية الإسلامية التي تراعي المصلحة العامة في كل الأحوال. ولم يكتف عمر بذلك بل امتنع عن تطبيق حد السرقة أيضا في هذا العام مادام الناس لا يكادون يصلون الى اشباع الضروري من حاجياتهم. بل يذكر التاريخ مثالا آخر رائعا يصور الفهم الإسلامي لمراعاة المستوى الضروري باعتباره حقا لكل فرد، فقد روى[3] أن غلمانا لابن حاطب بن أبي بلتعه سرقوا ناقة لرجل من مزينه فأتى بهم عمر، فأقروا فأمر كثير بن الصلت بقطع أيديهم فلما ولى رده ثم قال: أما والله لولا أني أعلم انكم تستعملونهم وتجيعونهم، حتى أن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له، لقطعت أيديهم ثم وجه القول الى عبد الرحمن بن حاطب بن أبي بلتعه فقال «وأيمن الله اذ لم أفعل ذلك لأغرمنك غرامه توجعك، ثم قال يامزني بكم أريدت منك ناقتك قال بأربعمائة قال عمر لابن حاطب: اذهب فاعطه ثمانمائة واعفى الغلمان السارقين من الحد لأن صاحبهم اضطرهم الى السرقة لجوعهم وحاجتهم الى سد رمقهم.

مما سبق يتبين مدى حرص الإسلام على تحقيق العدالة الاجتماعية في مجال الضروريات اللازمة لكل انسان، ولدرجة أنه يسمح بالامتناع عن تطبيق ركن من أركان الإسلام، أو وقف حد من حدوده.

(١) أبو عبيد: «كتاب الأموال»، تحقيق محمد خليل هراس دارالكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٨٣.

(٢) العقال: صدقة العام.

(٣) سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، ١٩٨٠، ص ٢٠٤.

ويأخذ الإسلام أيضا بالمساواة التامة فى موارد الثروة العامة التى لا يجوز تملكها ملكية فردية مثل الماء والكلأ والنار والمعادن على الراجح من أقوال الفقهاء، وكذلك كافة الأموال والمرافق التى تمتلك ملكية عامة. فالاسلام يسوى بين الجميع تسوية تامة فى مجال الانتفاع والاستفادة بها دون أن تستأثر فئة بخيراتها دون فئة أخرى، فالكل سواء أمام الاستفادة منها.

دور الاقتصاد الإسلامي في تحقيق المساواه التامة بين الأفراد:

تلعب السياسات الاقتصادية والمالية دوراً هاماً فى تحقيق العدالة الاجتماعية فى شقها الأول وهو المساواة التامة بين كافة الأفراد. فهذه السياسات تملك وسائل متعددة تعين فى تحقيق هذا الهدف.

يجئ على رأس هذه الأدوات المالية الزكاة فهى تلعب دورا أساسيا فى القيام بإعادة توزيع الدخل والثروة. وهى فعالة باعتبار شمولها سواء فيما يتعلق بالأموال التي تفرض عليها وكذلك فيمن توزع عليهم. فالزكاة تفرض على كافة الأشخاص وكذلك كافة الأموال التى تتوافر فيها شروط الخضوع للزكاة.

وكذلك فإن مصارفها تكاد تستغرق وتغطى كل ما تحتاج إليه الدولة، والزكاة باقتطاعها جزءاً من دخول وثروات الأفراد الأغنياء تم توزيعها على غيرهم من الفقراء والمساكين وغيرها من المصارف، من شأنه إعادة توزيع الدخول على النحو الذى تستهدفه العدالة الاجتماعية.

ويساعد على نجاح الزكاة فى قيامها بهذا الهدف أن الزكاة من الايرادات ذات المصارف المحددة ويجمع مصارفها الحاجة الحقيقية للمال.

ومما يزيد من فعالية الزكاة فى أدائها لهذه الوظيفة أنها أداة مستمرة وقائمة بصورة دائمة باعتبارها الركن الثالث من أركان الإسلام وبالتالى فإن استمرارها يساهم فى تحقيق العدالة الاجتماعية بصورة مستمرة.

والى جوار الزكاة، توجد الايرادات الإسلامية الأخرى وهى توفر للدولة حصيلة يمكن أن تعتمد عليها فى تحقيق العدالة الاجتماعية.

ومما يعين أيضا فى تحقيق العدالة الاجتماعية لاسيما فى مستوى المساواة التامة بين الأفراد فى مجال الضروريات التوظيف على الأغنياء. ومن المقرر أن التوظيف ينصب كلية على أموال الأغنياء، ولا يكون التوظيف مبرراً أكثر مما يكون فى هذه الحالة، فحينما لا تكفي موارد المجتمع لاشباع الحاجات الضرورية لأفراده، جاز لولى الأمر أن يأخذ من أموال الأغنياء ما يحقق لأفراد المجتمع هذا المستوى إن لم يزد عليه بحسب الأحوال.

ولا غرو فإن التوظيف وسيلة فعالة فى تحقيق العدالة الاجتماعية، لأنه يأخذ من فضول أموال الأغنياء ويرد على الفقراء وتغطيه حاجات الدولة العامة، مما يساعد فى تصحيح صورة توزيع الدخل والثروة بين أفراد المجتمع.

والعدالة الاجتماعية فى الإسلام تجد موقعها فى نفس كل مسلم فهى تستند الى شعور فى نفس كل منهم بأنه لا يسوغ أن ينعم هو ويجوع غيره، وإن غاب هذا الشعور كان لولى الأمر أن يوقظه بما له من سلطة فى التشريع والتنفيذ والقضاء.

ان العدالة الاجتماعية مطلب ضرورى تحتمه طبيعة الإسلام وما أراده للانسان من عزة وكرامة. ولذلك لا يستقيم أن يوجد فى المجتمع المسلم

أناس ينعمون ويرفلون في النعيم وغيرهم يعضه الجوع والفقر. إنه إن حدث ذلك فاننا نعرض كرامة الإنسان للضياع، وهذا أمر يتنافي مع كرامة الإنسان التي أريدت له في الإسلام، وبالتالي كان أمر الإسلام[1] بالتشريع لمنع أسباب الحاجة وازالتها حين توجد، فيجعل للفرد حقه في الكفاية مفروضا على الدولة وعلى القادرين في الأمة.

اذا فالعدالة الاجتماعية في الإسلام هي مسئولية ولي الأمر المسلم وكذلك الفرد والمجتمع المسلم ككل.

ويحرص الإسلام على تحقيق العدالة الاجتماعية لأنها تؤتي أفضل الثمار وأحسن النتائج لا سيما في ايجاد طاقات بشرية فعالة تعطي ولا تحقد، وتساهم بكل قواها في سبيل تقدم المجتمع ورقيه. إن العدالة الاجتماعية تؤتي أفضل النتائج في المجتمع المسلم الذي يقوم على أساس العقيدة الإسلامية، لأنها تستحيل[2] في الضعيف تساميا وفي القوى تواضعا، وتلتقي في النفس بالعقيدة بالله وفي وحدة الأمة وتكافلها.

ويستهدف الإسلام كذلك من تحقيق العدالة الاجتماعية التحرر الكامل للانسان روحيا وجسديا، فهو يحرر وجدان المسلم تحريراً مطلقًا، وكذلك يكفل له حاجات جسده وضرورات الحياة ضمانًا كاملاً.

ويعبر عن دور ولي الأمر في تحقيق العدالة الاجتماعية في الاسلام - باعتباره النائب عن المسلمين في تحصيل الايرادات وكذلك انفاقها - قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه[3] «لئن عشت الى هذا العام المقبل لألحقن آخر الناس بأولهم حتى يكونوا بيانًا واحداً».

وأوضح ابن خلدون أن الشريعة في أي صورة من صورها هي ضمان للعدالة بين الناس. يقول ابن خلدون[4] موضحا ذلك «أيها الملك إن الملك

(١) المرجع السابق، ص ٥٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٤١.
(٣) أبو عبيد: كتاب الأموال، مرجع سابق، ص ٢٧٧.
(٤) مقدمة ابن خلدون، تحقيق حجر عاصي،دار مكتبة الهلال، بيروت،١٩٨٦، ص ١٨٦.

لا يتم عزه إلا بالشريعة والقيام لله بطاعته والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشريعة ولا الملك ولا عز للملك إلا بالرجال ولا قوام للرجال إلا بالمال ولا سبيل الى المال إلا بالعمارة ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل والعدل الميزان المنصوص بين الخليقة نصبه الرب».

ثانيا: التفاوت المقيد والمنضبط:

إن كان الأصل أن يشترك الناس جميعًا اشتراكًا كاملاً وعلى قدم العدالة والمساواة فى الحصول على المستوى الضرورى اللازم لحياتهم بما يتفق مع المستوى المعيشى العام السائد فى المجتمع، أو ما يسميه الفقهاء بحد الكفاية. فإنه بعد تحقق هذا المستوى يجوز أن يكون هناك تفاوت بينهم. والتفاوت الذى يقره الاسلام ليس هو التفاوت المفتوح غير المنضبط وغير المقيد، بل هو تفاوت ترد عليه قيود وضوابط متعددة تحول دون تراكم الثروة فى أيدى فئة معينة وقلتها فى يد فئة أخرى. فموجب العدالة[1] الاجتماعية ليس التسوية المطلقة بين الناس، إنما موجبها أن يتساوى الناس فى تهيئة الفرص، فيتوافر التعليم المثمر لكل الناس حتى تظهر القوى، ويوسد الى كل إنسان ما يصلح له من عمل، ووضع كل امرئ فى العمل المناسب، هو التنظيم الجماعى السليم الذى يتوافر فيه إنتاج كل القوى من غير أن تهمل قوة أو تعمل فيها دون طاقتها، أو فيما فوق طاقتها فيفسد الأمر.

والإسلام بإقراره للتفاوت المقيد بين الأفراد فى امتلاكهم للثروات والدخول، فهو يراعى الفطرة البشرية وطبيعتها، لأنه من الحقائق الكونية الثابتة أن البشر ليسوا جميعًا سواء فى قدراتهم الفكرية أو الجسدية بل هم متفاوتون فيها بحسب قدرة كل منهم على العمل والعطاء. لذلك جاز أن يكون هناك تفاوت بين الأفراد فى الدخول والثروات. وفى إقرار الإسلام

---

(١) محمد أبو زهرة: المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام، سلسلة كتب الامام محمد أبو زهرة، بدون تاريخ نشر، ص ١٢٨.

للتفاوت المنضبط مدعاة للعمل والتنافس لأنه يشحذ النفوس للعمل والابداع والإنتاج والاتقان. وذلك يتفق مع فطرة البشر فكلما وجد الحافز والدافع كلما سعت وتاقت للعمل.

إن التفاوت بالمفهوم السابق لا يتنافى مع العدالة على الاطلاق لأنه من حق كل إنسان أن يملك الشيء الذي بذل فيه عمله واختلط به عرقه واستخلصه بجهده.

أما المساواة التامة بين الأفراد في كل المستويات فيمنع الحافز والتنافس بين الأفراد طالما كانوا على يقين من أنهم سيكونون سواء عند التوزيع ولن يميز بينهم بحسب جهدهم وتفانيهم في عملهم.

إن المساواة التامة بين الأفراد من شأنها أن تؤدى الى تجميد العملية الإنتاجية وتصيب الاقتصاد بحالة من السكون والجمود، أو كما يقول ستريير[١]: هناك خطر من أن تؤدى المساواة المبالغ فيها في الدخل الى تقليل امكانية التعبئة الاجتماعية (حركية المجتمع) بدلا من زيادتها.

ويقول نوفاك[٢] Novak «لو كانت الخيرات متوفرة وفي متناول الجميع فسيفقد النشاط الاقتصادى غرضه، ولكن في ظروف من الندرة وجد بعض الناس أنفسهم في حاجة لبعض، وقد أوجدت تلك الندرة ودعت للنشاط الاقتصادى وهذه الحقيقة وحدها تقضى على الفوضى.

ولكن اذا كان الفكر الإسلامي يقر هذا التفاوت، فإنه تفاوت يتم على أسس ومعايير منضبطة وهي قبل ذلك مشروعة، والإسلام لا يقر اطلاقا التفاوت المبنى على أساس الغش والاحتكار وغيرها من صور الكسب غير المشروع.

---

(١) - Strayer (Paul J.): Fiscal policy and politics, New York, 1958, p. 248.

(٢) محمد عبد الرءوف : تأملات إسلامية في الديمقراطية، مرجع سابق، ص ٧٧.

ومن أمثلة الأسس والمعايير التى يتم على أساسها التفاوت بين الأفراد ما فعله عمر بن الخطاب وهو يقسم الفئ بين المسلمين قال[1] «فإن هذا الفئ شئ أفاءه الله عليكم، 'الرفيع فيه بمنزلة الوضيع ليس أحد أحق به من أحد، إلا ما كان من هذين الحيين: لخم وجذام فانى غير قاسم لهما شيئا، فقال رجل من لخم - أحد بجلذم - فقال: يا ابن الخطاب أنشدك بالله فى العدل والتسوية فقال: ما يريد ابن الخطاب بهذا إلا العدل والتسوية، والله انى لأعلم أن الهجرة لو كانت بصنعاء ما خرج اليها من لخم وجذام إلا قليل، أفأجعل من تكلف السفر وابتاع الظهر - أى اشترى ما يركبه - بمنزلة قوم انما قاتلوا فى ديارهم.

فالأثر يضع معياراً اسلامياً منضبطاً يبرر التفاوت فى التوزيع وهو مدى مساهمة كل فرد فى العمل والبناء والجهاد فى سبيل المجتمع. ولا شك أن ذلك هو مقتضى العدل الحقيقى ألا يسوى بين من يعمل ومن لا يعمل.

ومن أمثلة المعايير التى يتم على أساسها التفاوت أيضا، ما قاله عمر ابن الخطاب[2] «الرجل وتلاده فى الإسلام، والرجل وقدمه فى الإسلام والرجل وغناه فى الإسلام والرجل وحاجته فى الإسلام. إن ما قاله عمر يثبت أنه ينبذ المساواة المطلقة بين الناس وهذا أمر منطقى لأنه لا يتصور أن يتساوى كادح عامل مع كسول عاطل قادر على العمل ولكنه يستمرئ الراحة والسكون.

ويكفى أن ندلل على ذلك بمجال إحياء الموات فلا يتصور أن يقوم شخص ببذل ماله وعرقه وجهده فى سبيل إحياء أرض موات ونحرمه من

---

(١) أبو عبيد: كتاب الأموال، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

(٢) أبو يوسف: كتاب الخراج، مرجع سابق، ص ٤٦.

ثمرة عرقه وجهده وعمله ونساويه تماما مع شخص لم يفكر فى الاقدام على مثل هذا العمل من البداية.

إن منطق العدل يحكم بعدم التسوية بينهما. وكذلك فى بقية الأمور هناك من يستمرئ الراحة والدعة والسكون، وهناك العامل المثابر المكد فهل يستويان. ويدل على مشروعية التفاوت بين الناس وهدفه، وأنه من سنن الله فى الكون، قوله تعالى:(١) «نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً».

ومما جاء فى تفسير هذه الآية(٢): أى فاضلنا بين الخلق فى الرزق والعيش وجعلناهم مراتب، هذا غنى وهذا فقير وهذا متوسط الحال، ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً أى ليكون كل منهم مسخرا للآخر ويخدم بعضهم بعضا لينتظم أمر الحياة، قال الصاوى: أى القصد من جعل الناس متفاوتين فى الرزق لينتفع بعضهم ببعض، ولو كانوا سواء فى جميع الأحوال لم يخدم أحد أحداً، فيفضى الى خراب العالم وفساد نظامه. وقال أبو حيان: وقوله تعالى سخريا بضم السين من التسخير بمعنى الاستخدام لا من السخرية بمعنى الهزء، والحكمة هى أن يرتفق بعضهم ببعض ويصلوا الى منافعهم، ولو تولى كل واحد جميع أشغاله بنفسه ما أطاق ذلك وضاع وهلك.

إذن مقصود التفاوت هو أن يسخر(٣) بعضهم بعضا الى الأعمال لاحتياج هذا الى هذا وهذا الى هذا .. فليس مقصود التفاوت هو التعالى والتكابر والاستعلاء بل هو تفاوت مقصوده التعاون والتضامن بين الناس. وهو ليس التفاوت الصارخ بل هو تفاوت فى الدرجة، بمعنى أن كلمة

(١) سورة الزخرف: ٣٢.

(٢) محمد على الصابونى: صفوة التفاسير، مرجع سابق، جـ ١٥، ص ١٣١٩.

(٣) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الفكر العربى، جـ ٤، ص ١٢٧.

الدرجة[(١)] تفيد وجود أصل الصفة محل الاشتراك والاختلاف فقط إنما هو فقط فى مقدارها، فالغنى يجب أن يكون قاسما مشتركا بين سائر الأفراد، والاختلاف من فرد لآخر إنما يكون فى مقدار الغنى وليس فى أصل الغنى وأساسه.

ويدل أيضا على جواز التفاوت المقيد قوله تعالى:[(٢)] "وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم». ومما جاء فى تفسير هذه الآية[(٣)] ورفع بعضكم فوق بعض درجات أى خالف بين أحوالكم فى الغنى والفقر، والعلم والجهل والقوة والضعف وغير ذلك مما وقع فيه التفضيل بين العباد.

ويزيد فى توضيح مفهوم التفاوت المنضبط قوله تعالى:[(٤)] (والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق فما الذين فضلوا برادى رزقهم على ما ملكت أيمانهم فهم فيه سواء أفبنعمة الله يجحدون). ومما جاء فى تفسير[(٥)] هذه الآية الكريمة: أن هذه الآية تتعلق بالرزق والتفاوت فيه ملحوظ والنص يرد هذا التفاوت الى تفضيل الله لبعضهم على بعض فى الرزق، ولهذا التفضيل فى الرزق أسبابه الخاضعة لسنة الله، فليس شئ من ذلك جزافاً ولا عبثاً، وقد يكون الانسان مفكراً عالماً عاقلاً ولكن موهبته فى الحصول على الرزق وتنميته محدودة لأن له مواهب فى ميادين أخرى، وقد يبدو غبيا جاهلاً ساذجاً ولكن له موهبه فى الحصول على المال وتنميته،

(١) د. شوقى دنيا: الإسلام التنمية الاقتصادية، دار الفكر العربى، ١٩٧٩، ص ٢٦٠.
(٢) سورة الأنعام: ١٦٥.
(٣) محمد على الصابونى: «صفوة التفاسير»، مرجع سابق، جـ٣، ص ٤١٨.
(٤) سورة النحل: ٧١.
(٥) سيد قطب: «فى ظلال القرآن»، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢١٨٢، ٢١٨٣.

والناس مواهب وطاقات فيحسب من لا يدقق أن لا علاقة للرزق بالمقدرة وإنما هي مقدرة خاصة في جانب من جوانب الحياه وقد تكون بسطة الرزق ابتلاء من الله، كما قد يكون التضييق فيه لحكمة يريدها ويحققها بالابتلاء، وعلى أية حال فإن التفاوت في الرزق ظاهرة ملحوظة تابعة لاختلاف المواهب، وذلك حين تمتنع الأسباب المصطنعة الظالمة التي توجد في المجتمعات المختلفة.

مما سبق يبين مفهوم التفاوت وحكمته فهو تفاوت يراعي ما خلق عليه البشر من اختلاف قدراتهم العقلية والجسدية فهذا غني وذاك فقير وهذا عالم وذاك جاهل وهذا قوي وذاك ضعيف وهذا لديه اقدام على العمل والجهاد وذاك يؤثر الراحة والاستجمام. ومقتضى هذا التفاوت أن يكون بين أفراد المجتمع تعاون وتضامن لأن كلا منهم يشعر أنه في حاجة لمعونة أخيه.

يقول الماوردي مؤكداً ذلك[1] أما اذا تباينوا واختلفوا صاروا مؤتلفين بالمعونة متواصلين بالحاجة لأن ذا الحاجة وصول، والمحتاج إليه موصول، وقد قال الله تعالى:[2] (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم).

والتشريع الإسلامي في جملته يجعل هذا التفاوت منضبطاً دائماً، وسبب ذلك أن الإسلام يفرض عدداً من الالتزامات منها ما هو الزامي ومنها ما هو اختياري وكلها تحول دون تضخم الثروات الى الحد الضار.

ومن هذه الالتزامات الإجبارية التي [illegible] [illegible] على كل مسلم تتوافر فيه شروط الخضوع للزكاة.

---

(١) الماوردي: «أدب الدنيا والدين»، تحقيق عبد الله ، أحمد أبو زينة، مؤسسة دارالشعب، ١٩٨٩، جـ٢، ص ٢٤٣.

(٢) سورة هود: ١١٨، ١١٩.

والى جوار هذا الالتزام الاجبارى توجد عدة التزامات اختيارية وهى تتحول كثيراً الى التزامات اجبارية بفعل عقيدة المسلمين التى تحثهم على فعل الخير والمسارعة الى الخيرات ومنها الوقف والوصية وغيرها من أبواب الخير التطوعية.

والى جوار هذه الالتزامات الاجبارية والاختيارية فإن نظام الميراث الإسلامى من شأنه دائما أن يفتت الثروة على نحو هادئ ومستمر بحكم انتقال الثروة من شخص لآخر، وبالتالى فى نهاية كل فترة يتم انتقال الثروات الى عدة أشخاص مما يعنى التفتيت المستمر للثروة.

وعليه يمكن القول بأن الأساس فى التوزيع (١) الإسلامى هو الحاجة أولا، بمعنى ضمان حد الكفاية لكل مواطن ثم العمل والملكية ثانيا. ومن حق ولى الأمر دائما التدخل لاعادة التوازن بين أفراد المجتمع كلما افتقد هنا التوازن، ذلك لأن الإسلام (٢) لا يحظر على ولى الأمر أن يتخذ ما يراه ملائما لاقرار التوازن الاقتصادى بين طبقات المجتمع اذا اختل التوازن اختلالا كبيراً لسبب ما وخشى أن يؤدى ذلك الى اضطراب فى حياة الجماعة عملا بالقاعدة الأساسية التى يقوم عليها التشريع الإسلامى وهى وجوب درء المفاسد واتقاء الضرر والضرار.

وهذا ما فعله الرسول (٣) صلى الله عليه وسلم عندما هاجر المهاجرون مع النبى صلى الله عليه وسلم من مكة الى المدينة. فأما الفقراء فما كان لديهم مال ينقلونه معهم وأما الأغنياء فتركوا أموالهم خلفهم. ولقد سخت نفوس الأنصار بالنسبة للمهاجرين، ولكن الفجوة ظلت واسعة بين أثرياء المدينة وفقراء المهاجرين الى أن كانت موقعة بنى النضير التى لم تقع فيها حرب بل سلمت للنبى صلحا، فقرر عليه الصلاة والسلام الاعتماد على هذا

(١) د. محمد شوقى الفنجرى: «الوجيز فى الاقتصاد الإسلامى»، مرجع سابق، ص ٦١.
(٢) د. على عبد الواحد وافى: «حقوق الإنسان فى الإسلام»، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٧٩، ص ٦٥.
(٣) د. على عبدالرسول: المبادئ الاقتصادية فى الإسلام، دار الفكر العربى، ١٩٨٠، ص ١٦٧، ١٦٨.

الفئ ليعيد لجماعة المسلمين شيئا من التوازن فى الملكية والدخول فى أول فرصة سنحت له، فمنح فئ بنى النضير كله للمهاجرين خاصة، عدا رجلين فقيرين من الأنصار تنطبق عليهما الحكمة التى أوحت إليه بتخصيص هذا الفئ للمهاجرين.

والإجراء الذى اتخذه الرسول الكريم وعدل بموجبه نظام التوزيع هو اجراء يحمل مبدأ هاما هو افتقاد المجتمع الإسلامى الأول للتوازن فى الثروة والدخل بسبب الهجرة مع عظم الخطر الذى كان يتهدد ذلك المجتمع، فجاء هذا الإجراء كعلاج أملته أحوال المسلمين وظروفهم فى بداية عهدهم بالمدينة.

وللرسول عليه الصلاة والسلام أحاديث كثيرة يستفاد منها جواز اجراء التوازن بين أفراد المجتمع، منها قوله عليه الصلاة والسلام (١) :«من كانت له أرض فليزرعها، أو ليمنحها أخاه». وقوله عليه الصلاة والسلام (٢) :"أن يمنح أحدكم أخاه خير له من أن يأخذ عليه خرجا معلوما». وعن ابن عمر رضى الله عنهما (٣) «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى خيبر اليهود على أن يعملوها ويزرعوها ولهم شطر ما خرج منها».

ويضمن للفكر الإسلامى نجاحه فى القيام بهذا الهدف العقيدة الإسلامية التى تصقل النفس المسلمة بما يهيؤها لقبول كل ما يفرض عليها فى سبيل هذا المجتمع. هذه العقيدة هى التى دفعت الأنصار الى التنازل عن الكثير من أموالهم ومنازلهم بل ونسائهم فى سبيل المهاجرين. وهذه العقيدة الإسلامية هى التى دفعت بالمهاجرين بعد توزيع فئ بنى النضير الى أن يعيدوا ما كان بيدهم من أرض ونخيل الى أصحابها الأنصار حتى تعود ملكيتها إليهم مرة ثانية.

(١) رواه البخارى فى صحيحه، جـ ٣، ص ١٤١.
(٢) رواه البخارى فى صحيحه، جـ ٣، ص ١٣٨.
(٣) المرجع السابق، ص٣، ص١٣٨.

وأما الرسول[١] عليه الصلاة والسلام فحين انتهت الضرورة وعاد التوازن الى مجتمع المدينة أراد عليه الصلاة والسلام أن يعوض الأنصار ما فاتهم من فئ بنى النضير بأن أقطعهم أرض البحرين، غير أن الأنصار أبوا ذلك عن طيب خاطر وطلبوا أن تقسم بينهم وبين المهاجرين فلا ينفردون بها وحدهم.

إن العقيدة الإسلامية تجعل من النفس المسلمة أداة طيعة تساعد فى تحقيق كل ما يحفظ توازن المجتمع ويحفظ عليه مقومات قوته وتقدمه.

ولكن لا يعنى ذلك تنازل الأفراد عن حقوقهم واستكانتهم عند عدم الحصول عليها، بل أن الإسلام يجعل ذلك حقا لكل منهم، بل وينذر القرآن الكريم كل من يتنازل عن حقه الشرعى تحت أى ضغط من الضغوط ويسميهم ظالمى أنفسهم، يقول سبحانه وتعالى:[٢] (ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيراً).

وحرص الاسلام على تحقيق العدالة الاجتماعية على المستويين السابقين ضمانة أساسية لقوام المجتمع واستمراره، لأن افتقادها وما يترتب عليه من اختلال فى التوازن الاجتماعى يرتب مساوئ وخيمة، أجاد فى بيانها ابن خلدون بقوله:[٣] اعلم أن العدوان على الناس فى أموالهم ذاهب بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، واذا ذهبت آمالهم فى اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعى فى ذلك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعى فى الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً فى جميع

(١) د. على عبد الرسول: «المبادئ الاقتصادية فى الإسلام»، مرجع سابق، ص ١٧٠.
(٢) سورة النساء: ٩٧.
(٣) مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٨٥.

أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها ، وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعى الناس فى المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين. وصور ابن خلدون أيضا النتيجة النهائية للظلم الاجتماعى بقوله:[١] فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتقضت الأحوال وابذعر الناس فى الآفاق من غير تلك الايالة فى طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها ، فخف ساكن القطر وخلت دياره وخرجت أمصاره واختل باختلاله حال الدولة والسلطان لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة.

وما أصدق ما قيل فى تصوير قيمة العدالة الاجتماعية[٢] «الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة».

والنتيجة المحققة لإقامة العدالة الاجتماعية بالمستويين السابقين: التامة بين الأفراد وكذلك السماح بالتفاوت المنضبط من شأنه أن يحفظ التوازن الاجتماعى بين الأفراد وكذلك يمنع من ظهور التقسيم الطبقى بين الأفراد على أساس الثروة والدخل.

(١) المرجع السابق، ص ١٨٥.

(٢) ابن تيمية، الحسبة فى السلام، مرجع سابق، ص ٤.

المطلب الثانى
التوزيع الوظيفى من منظور إسلامى

من المسلم به أن توزيع الدخل إنما يتحدد في كل مجتمع بالشكل السائد للملكية وسائل الإنتاج، وبتلك العلاقات التى تنشأ بين الناس فى سياق عملية الإنتاج. لذلك فإن مفهوم التوزيع العادل للدخل والثروة إنما يتم في النظام الاقتصادى الإسلامى علي نحو يتفق والأسس والأصول التي يقوم عليها الإسلام الحنيف.

وللإسلام منطق مناطه دائما تحقيق مصالح الأفراد والمجتمع. ويتبدى ذلك بصورة واضحة في المجال الاقتصادى. ويظهر ذلك في نظرة الإسلام لعناصر الإنتاج، فهو يتعامل معها باعتبار أن لها قيمة وثمنًا في السوق، وينبغى دائما ان تحصل علي المكافأة العادلة نظير مساهمتها في العملية الإنتاجية ، وإلا ترتب علي ذلك الاضطراب الكبير والخلل العظيم في السوق.

وإنطلاقا من حقيقة أن التوزيع الشخصي والوظيفى مرتبطان ببعضهما بالتصاق [1] فى أى نظام تكون عوامل الإنتاج فيه مملوكة ملكية خاصة، لان الأعضاء الفرديين في المجتمع الاقتصادى يتلقون ، كدخلهم الخاص، أيا ما يدفعه السوق مقابل استخدام عوامل الإنتاج التي يملكونها. فانطلاقا من هذه الحقيقة واتساقا مع الأسس التي يقوم عليها الاقتصاد الإسلامي من احترام حق الملكية الفردية، فإن الفكر الإسلامى يقوم علي ضرورة تحقيق التوزيع الشخصي جنبا إلي جنب إلي جوار التوزيع الوظيفى، وذلك لأن هناك ضرورة موضوعية لوجود جهاز السوق والأسباب تحتمها طبيعة الفكر الاقتصادي الإسلامي الذي يعتمد بصفة أساسية علي جهاز السوق والأثمان فى إدارة العمليات الاقتصادية.

وخير المجتمعات [2] مجتمع يسمح للكفايات والمزايا الخلقية بالمجال

---

(١) هالم : « النظم الاقتصادية»، مرجع سابق، ص٣٩.

(٢) عباس محمود العقاد: « حقائق الإسلام»، دار الهلال، ١٩٦٩، ص١٧٠.

الذى يناسبها فى الحياة العامة، ولكنه لايسمح بأن تحرم أحدا حقه أو تقف بينه وبين مجاله الذى استعد له بما هو أهله، ولو لم يولد فيه ولم يكن منه بالنسب والوراثة.

وهذا المجتمع هو الذى يأمر به الإسلام ويحمده ويزكيه بتعاليمه ووصاياه...... فهو لا يمنع التفاوت بين أقدار الناس وإن كانوا من الأنبياء والمرسلين. يقول تعالي: [(١)] (ولقد فضلنا بعض النبيين علي بعض)، ويقول سبحانه: [(٢)] (تلك الرسل فضلنا بعضهم علي بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات).

ولايسوى الإسلام بين العلماء والجهلاء. يقول تعالى: [(٣)] (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتو العلم درجات).

وليس من العدل في الإسلام أن يختلف الناس في العمل ويتساووا فى الأرزاق ، فهم مختلفون في درجات الرزق كاختلافهم في درجات العلم والإيمان. يقول تعالي: [(٤)] (نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات).

إلا أن هذا التفاضل في العلم أو الأرزاق لايقوم علي النسب الموروث ولا علي العصب والسطوة، وإنما يقوم علي العمل ولايحق لأحد أن يحتفظ به إلا بمقدار مايبتغى فيه بعمله. يقول سبحانه : [(٥)] (ولكل درجات مماعملوا وماربك بغافل عما يعملون).

(١) سورة الإسراء: ٥٥.
(٢) سورة البقرة: ٢٥٣.
(٣) سورة المجادلة: ١١
(٤) سورة الزخرف: ٣٢.
(٥) سورة الأنعام: ١٣٢.

ومما يؤكد حرص الفكر الإسلامى على تحقيق التوزيع الوظيفى. أن القاعدة العامة فى الفكر الإسلامى أنه لايجوز التسعير (أى يترك تحديد السعر لقوى العرض والطلب) ولكن مع إعمال كافة الضوابط التى تمنع من الإخلال بهذه القاعدة .

ويستند هذا المنهج إلى قول الرسول[1] ﷺ فيما رواه أنس قال :غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ فقالوا : يارسول الله لو سعرت، فقال: «إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر ، وأنى لأرجو أن ألقى الله عز وجل ولا يطلبنى أحد بمظلمة ظلمتها إياه فى دم ولا مال » . ومارواه أبو هريرة[2] أن رجلا جاء فقال :يارسول الله سعر، فقال: بل ادعو ، ثم جاءه رجل فقال: يارسول الله سعّر ، فقال : «بل الله يخفض ويرفع ، وإنى لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندى مظلمة».

ويرى العلماء جواز تدخل ولى الأمر ، وقيامه بالتسعير عند حدوث أى اختلال من شأنه أن يؤثر فى عمل قوى العرض والطلب .

قال مالك بن أنس: لايسعر على أحد من أهل السوق فإن ذلك ظلم ، ولكن أن كان فى السوق عشرة أصوع فحط هذا صاعاً يخرج من السوق .

وقال يحى بن عمر[3] :هذا الذى آخذ به واختاره لنفسى ولايسعر على أحد ، وكل من حط من السعر الذى فى السوق يخرج ، وقد فعل ذلك عمر ابن الخطاب – رضى الله عنه – قال لرجل يبيع زبيباً : إما أن تزيد فى السعر وإما أن تخرج من سوقنا . وقد بلغنى عن بعض أهل المدينة أنه قال: من فعل هذا من الولاة مثل مافعل عمر بهذا الرجل فقد أصاب ، ومن أقام على الناس بما فى أيديهم من السلع جهل السنة وآثم فى القيامة ، وأطعم المشترى ما لايصلح له ، وإنما السعر لله يخفضه ويرفعه ، وليس للناس من ذلك شئ.

(١) رواه الخمسة إلا النسائى ،نيل الأوطار للشوكانى ،دارالتراث ، جـ ٥ ص ٢١٩ .
(٢) المرجع السابق ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .
(٣) يحى بن عمر : أحكام السوق ، تحقيق الشيخ حسن حسنى عبد الوهاب ، الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٥، ص ٤٤ ، ٤٥ .

ويقول ابن قدامة [١] : وليس للامام أن يسعر على الناس بل يبيع الناس أموالهم على ما يختارون وهذا مذهب الشافعي ، وكان مالك يقول يقال لمن يريد أن يبيع أقل مما يبيع الناس بع كما يبيع الناس وإلا فاخرج عنا ، وأحتج بما روى الشافعي وسعيد بن منصور عن داود بن صالح التمار عن القاسم بن محمد عن عمر أنه مر بحاطب في سوق المصلى وبين يديه غرارتان فيهما زبيب فسأله عن سعرهما فسعر له مدين بكل درهم فقال له عمر: قد حدثت بعير مقبلة من الطائف تحمل زبيباً وهم يعتبرون سعرك ، فاما أن ترفع في السعر وإما أن تدخل زبيبك فتبيعه كيف شئت ، ولان في ذلك إضراراً بالناس إذا زاد وإذا نقص أضر بأصحاب المتاع .

وروى أبو داود والترمذي وابن ماجه عن أنس قال : غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يارسول الله غلا السعر فسعر لنا ، فقال: «إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق إني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد يطلبني بمظلمة في دم ولا مال» . قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وعن أبي سعيد مثله. ووجه الدلالة من وجهين (أحدهما) أنه لم يسعر وقد سألوه ذلك ولو جاز لاجابهم إليه (الثاني) أنه علل بكونه مظلمة والظلم حرام ولانه ماله فلم يجز منعه من بيعه بما تراضى عليه المتبايعان كما لو اتفق الجماعة عليه ، والظاهر أنه سبب الغلاء لان الجالبين إذا بلغهم ذلك لم يقدموا بسلعتهم بلداً يكرهون على بيعها فيه بغير مايريدون ومن عنده البضاعة يمتنع من بيعها ويكتمها ويطلبها المحتاج .

ومن أمثلة الحالات التي تبيح لولي الأمر القيام بالتسعير ما قاله يحي ابن عمر [٢] : «ولو أن أهل السوق اجتمعوا على أن لايبيعوا إلا بما يريدون

(١) ابن قدامة : المغني ويليه الشرح الكبير ، دار الكتاب العربي ، جـ ٤ ص ٤٤ .

(٢) يحيى بن عمر : احكام السوق ، مرجع سابق ، ص ٤٥ – ٤٧ .

مما قد تراضوا عليه مما فيه المضرة على الناس ، وأفسدوا السوق ، كان إخراجهم من السوق حقاً على الوالى وينظر للمسلمين فيما يصلهم ويعمهم نفعه ويدخل السوق غيرهم ، فإنه إن فعل ذلك معهم رجعوا عما طمحت إليه أنفسهم من كثرة الربح ورضوا من الربح بما يقابلهم نفعه ولايدخلون به المضرة على عامة الناس .

وكذلك أرى أن يفعل بمن نقص من السعر الذى عليه أهل السوق فى قمحه أو شعيره أو زيته أو سمنه وما يباع فى السوق ولم يرض أن يبيع كغيره من أهل السوق أن يقال له : إما أن تبيع كما يبيع أهل السوق لئلا تتطاول أنفس الذين يبيعون مثل سلعته بأكثر سعراً منه إذا رأوه يبيع بأغلى منهم . لأن السوق يدخله ضروب الناس فمنهم من لايعرف السعر فيقف بهذا الذى قد أغلى فيسأله ، فإذا قال له ظن أن سعر السوق كله كما قال له فيشترى منه ، ويقف به من لايسأله عن السعر ولايعرفه فيشترى منه ، وأشباه ذلك لهؤلاء كثيرة .

ونقل عن عمر فى التسعيز أنه قال: إن كنت تبيع بسعر أهل الأسواق ، وإلا فلا تبع ، فإن مصلحة الناس العامة فى ذلك أن يباعوا بما يحتاجون إليه ، وأن لا يباعوا إلا بقيمة المثل ، وهاتان مصلحتان جليلتان .

ويزيد ابن القيم الأمر وضوحا بقوله(١) : «وأما التسعير فمنه ماهو ظلم محرم ، ومنه ماهو عدل جائز».

فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لايرضونه ، أو منعهم مما أباح الله لهم ، فهو حرام ، وإذا تضمن نعدل بين الناس مثل إكراههم على مايجب عليه من المعاوضة بثمن المثل ، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل ، فهو جائز ، بل واجب .

(١) ابن القيم الجوزيه ، الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية ، تحقيق د. محمد جميل غازى ، دار المدنى للطباعة والنشر ، ص ٢٥٢ - ٢٥٤ .

والدليل على القسم الأول مارواه أنس قائلاً: «غلا السعر على عهد النبى صلى الله عليه وسلم ...... » .

فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم ، وقد ارتفع السعر - إما لقلة الشئ ، وإما لكثرة الخلق - فهذا إلى الله فإلزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها: إكراه بغير حق .

وأما الثاني: فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها ، مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة ، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ، ولامعنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل ، فالتسعير هنا إلزام بالعدل الذى ألزمهم الله به .

ويقول ابن تيمية[(١)] : «إن ولى الأمر إن أجبر أهل الصناعات على مايحتاج إليه الناس من صناعاتهم كالفلاحة والحياكة والبناية فإنه يقدر أجرة المثل ، فلا يمكن لمستعمل من نقص أجرة الصانع عن ذلك ، ولايمكن الصانع من المطالبة بأكثر من ذلك حيث يعين عليه العمل ، وهذا من التسعير الواجب .

وكذلك إذا احتاج الناس إلى من يصنع لهم آلات الجهاد - من سلاح وجسر للحرب وغير ذلك - فيستعمل بأجرة المثل ولايمكن المستعملون من ظلمهم ولا العمال من مطالبتهم بزيادة على حقهم مع الحاجة إليهم . فهذا تسعير فى الأعمال .

مبررات تحقيق التوزيع الوظيفى فى الإسلام:

يبرر المنهج الإسلامى في تحقيق التوزيع الوظيفى بأن الناس مسلطون

(١) ابن تيمية : الحسبة فى الإسلام ، المكتبة السلفية ، ١٤٠٠ هـ ، ص ١٦-١٩ .

على أموالهم والتسعير حجر عليهم ، والإمام مأمور برعاية مصلحة المسلمين وليس نظره فى مصلحة المشترى برخص الثمن أولى من نظره فى مصلحة البائع بتوفير الثمن ، واذا تقابل الأمران تقابل المشترى وجب تمكين الفريقين من الاجتهاد لأنفسهم ، وإلزام صاحب السلطة أن يبيع بما لايرضى به مناف لقوله تعالى:(١) (إلا أن تكون تجارة عن تراض) وإلى هذا ذهب جمهور العلماء .

ويمكن إجمال ماسبق بلغة الفكر الاقتصادى الحديث على النحو التالى: أنه إن كانت قوى العرض والطلب تكفل السعر العادل فلا داعى لتدخل ولى الأمر وقيامه بالتسعير . أما إذا حدثت دواعى وعوامل لاتكفل تحقق مثل هذا السعر العادل ، فكان واجباً على ولى الأمر التدخل والقيام بالتسعير من أجل تحقيق العدل بين الناس وهو أصل من أصول الشريعة الإسلامية .

ومنهج الفكر الإسلامى فى تحقيق التوزيع الوظيفى ، ينطلق مما يميزه من أنه وسط بين تقييد الحرية والملكية الفردية وإطلاقها على أوجها ، بل هو مذهب وسط مصداقاً لقوله سبحانه(٢) :(وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) .

وخلاصة القول: إن تحقيق التوزيع الوظيفي سياسة شرعية قائمة على تحقيق مصلحة عامة تهم كافة أفراد المجتمع جميعًا ، ولهذا ينبغى الاعتماد عليه .

وهكذا يقدم الفكر الإسلامى صورة رائعة لعدالة توزيع الدخل والثروة سواء علي مستوى التوزيع الشخصي أم على مستوى التوزيع الوظيفى.

---

(١) سورة النساء : ٢٩ .

(٢) سورة البقرة: ١٤٣.

وللإسلام أدوات متعددة في هذا المجال يعتمد عليها من أهمها الزكاة. فالزكاة التى تفرض على كافة أموال المسلم عندما تبلغ النصاب وتتوافر فيها بقية الشروط، جعل الإسلام أول مصارفها الفقراء والمساكين. ومؤدى ذلك عدم تركز الثروة فى أيدى أفراد وحرمان فئة أخرى، بل أن استمرارية الزكاة من شأنه أن يكون وسيلة فعالة فى التقريب بين الدخول داخل المجتمع المسلم. ويساعد الدولة فى تحقيق الهدف السابق الى جواز الزكاة الأدوات الاسلامية الأخرى، وكلها تمكن الدولة من تحقيق كافة أهدافها. يضاف الى ذلك ما تدره الملكية العامة للدولة من ايرادات يمكن أن تعتمد عليها فى تحقيق التوازن الاجتماعي. والإسلام كذلك يحرم وسائل الكسب والملكية غير المشروعة وكافة أنواع الظلم الاجتماعى الذى يكون وراء ظهور الطبقات. فالإسلام يحرم الربا ويمنع اكتناز النقود، وبذلك يسد الباب أمام الوسائل التى تقف وراء التناقضات الاجتماعية.

والإسلام بتحريمه لذلك يسد الباب أمام الفرد الذى يمتلك مبالغ طائلة من الأموال من أن يتحكم فى المجتمع عن طريق حبسها عن التداول أو يسمح بتداولها فى مقابل الفائدة التى يحددها. إن الإسلام يحرم عليه ذلك، وهو بهذا التحريم يضمن توجيه أموال الأفراد الى مجال الإنتاج الحقيقى فى شكل مشروعات إنتاجية، بدلا من الاقتصار على تشغيل الأموال فيما يعود بالفائدة الربوية فقط. ومما يساعد على تفتيت الثروة بشكل مستمر وعدم تركزها فى يد أفراد قلائل التنظيم الإسلامى للميراث الذى يقضى بانتقال تركة الشخص الى أشخاص محددين وبمقادير محددة لا يملك أى شخص أن يغير فيها، ومن شأن الميراث أن يحول دون تركز الثروة فى أيدى فئة قليلة من الأفراد اذ بوفاة الشخص تنتقل تركته الى الورثة ومن شأن هذه العملية المستمرة التفتيت الهادئ والمستمر لثروة الشخص أيا كان مقدارها وضخامتها، لاسيما أن الميراث اجبارى[1] فى الإسلام بالنسبة الى المورث والوارث، فليس للوارث الرد، وليس للمورث حرمان وارث من ميراثه.

(٢) د. عبد المجيد مطلوب: « أحكام الميراث فى الشريعة الإسلامية»، ١٩٨٩، ص١٥.

أضف الى ذلك ما يغرسه الإسلام فى نفس كل مسلم من ضرورة البذل والانفاق من أجل المجتمع بحيث لا يوجد فيه فقير او محروم، بل ان الإسلام كله دعوة ليكون المجتمع جسدا واحداً إذا جاع أحدهم سارع الجميع الى كفايته.

وبصفة أساسية يبقى الحق للدولة فى أن تتدخل لتحقيق هذا التوازن كلما اختل. وهذا ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم وهو بصدد تقسيم فئ بنى النضير، فقد أعطى المهاجرين ولم يعط الأنصار منعا لتركز الثروة فى يد فئة، وحرمان الأخرى منها، وكذلك ما فعله عمر بن الخطاب من امتناعه عن توزيع أراضى السواد على الفاتحين هو بغية تحقيق التوازن الاجتماعى أيضا.

وتحقيق التوازن الاجتماعى التزام يقع على الدولة مهمة تنفيذه بصورة مستمرة. وحرى بنا أن نذكر أن الإسلام لا يقيم التوازن الاجتماعى بين أفراد المسلمين فقط، بل يقيمه توازنا شاملا لكل من يعيش فى دياره فيشمل المسلم وغير المسلم.

ويحفظ التاريخ قصة اليهودى الضرير وقد أمر عمر بن الخطاب باعطائه من بيت مال المسلمين وقال[1] الفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من أهل الكتاب «ووضع عنه الجزية وعن ضربائه. وهذا يعطى صورة ناصعة للفكر الإسلامى الذى يشمل بتشريعاته كل من يقيم فى دياره، يقول أبو عبيد فيما رواه بسنده عن مجاهد قال[2]: «لا تصدق على

وهكذا تلاشى الفكر الإسلامى الخطأ الذي وقع فيه الاقتصاد الاشتراكي منذ البداية وهو تركيزه علي التوزيع الشخصي وتجاهله للتوزيع الوظيفى.

(١) أبو يوسف: «كتاب الخراج»،مرجع سابق، ص١٢٦.
(٢) ابن تيميه: السياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٩

كذلك تلافى العيوب التى وقع فيها النظام الرأسمالى حول التوزيع المتفاوت للدخل بالرغم من إقرار الفكر الإسلامى للملكية الفردية-شأنه في ذلك شأن النظام الرأسمالي- ولكن الفكر الإسلامي يميزه أنه لم ينظر للملكية الفردية باعتبارها حقًا مطلقًا كما هو في الرأسمالية بل قيدها بقيود متعددة ايجابية وسلبية.

وتتمثل أهم هذه القيود الايجابية فى ضرورة دفع الزكاة المقررة علي كافة الأموال عند توافر الشروط، فضلا عن وجوب الانفاق في سبيل الله كلما تيسر ذلك، ويضاف لذلك حق ولى الأمر في التوظيف على أموال الأغنياء عندما تتحقق دواعى ذلك.

كذلك هناك عدة تكاليف سلبية يلتزم بها كل مسلم من أهمها:

- ضرورة مراعاة مبدأ الحل والحرمة في كل تصرف يقوم به المسلم.
- ألايترتب علي ملكية المسلم لأى مال أى ضرر يقع على فرد آخر أو علي المجتمع.
- ضرورة أن يراعى المالك دائما ماتقتضيه المصلحة العامة.

وبالجملة فإن الإسلام يفرض علي كل مسلم أن يحسن القيام بكل ما تقتضيه الملكية الفردية.

المطلب الثالث
انعكاس الأساس العقيدى علي مفهوم التوزيع العادل للدخل والثروة في النظام الاقتصادى الإسلامى

من أهم مايميز النظام الاقتصادى فى الإسلام عن غيره من النظم الاقتصادية قيامه علي أساس عقيدى.بمعنى أن الأسس التى يقوم عليها النظام الاقتصادى الإسلامى قام الإسلام بوضعها سواء بنصوص صريحة من القرآن والسنة أو عن طريق الاجتهاد من القواعد الفقهية العامة.

ويترتب علي قيام النظام الاقتصادي الإسلامي على أساس عقيدي أن يظل هذا النظام خاضعا في نموه وتجدده للأصل الذي انبثق منه وللشريعة التي كيفت وجوده.

ويترتب كذلك علي قيام النظام الاقتصادى فى الإسلام علي أساس عقيدى توفر مقوم أساس من مقومات نجاح سياسة التوزيع العادل للدخل والثروة في الفكر الإسلامى ، لأنه لايستقيم إسلام المسلم مالم يؤد كل ماتفرضه عليه عقيدته.

إن ابتناء النظام الاقتصادى على أساس عقيدى في الفكر الإسلامى يترتب عليه تميزه عن كل من النظامين الرأسمالى والاشتراكى. فطبيعة النظام الرأسمالى تؤدى إلى وجود تفاوت فى توزيع الدخل والثروة بدرجات كبيرة، ويعبر أنصار هذا النظام عن طبيعة التوزيع في هذا النظام بقولهم:(1) « والحرية الفردية في هذا الاقتصاد لها مظاهرها السلبية، لأنه لايوجد شخص مسئول عن رخاء جيرانه، فلو تعطل فرد عن العمل أو أفلس، فعليه وحده أن يتحمل النتائج. »

(١) هالم: « النظم الاقتصادية »، مرجع سابق، ص٢٦.

كذلك يتميز النظام الاقتصادي الإسلامي عن النظام الاشتراكي في كون النظام الاشتراكي يفتقد تماما الأساس العقيدي كأساس يقوم عليه النظام الاشتراكي، كذلك اهتم النظام الاشتراكي اهتماما بالغا بالتوزيع الشخصي للدخل، بينما أهمل التوزيع الوظيفي اهمالا تاما ولعل ذلك كان من أحد أسباب انهيار النظام الاشتراكي. أما النظام الاقتصادي الإسلامي فنظرا لطبيعة الأسس التي يقوم عليها فإنه قد جمع في تناغم تام بين التوزيع الشخصي والوظيفي.

كذلك يترتب علي قيام النظام الاقتصادي في الإسلام على أساس عقيدي اختلاف آلية تحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة في الاقتصاد الإسلامي عن النظام الرأسمالي والاشتراكي.

ففي النظام الرأسمالي يترك تحديد سياسات التوزيع العادل للدخل والثروة لقوى السوق والأثمان ثم تقوم الدولة بسياستها الضريبية ووسائل أخرى لتلافي أوجه القصور التي تحدث. أما في النظام الاشتراكي فتنعقد المسئولية كاملة علي عاتق الدولة في قيامها بتحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة وذلك اتساقا مع طبيعة الأسس التي يقوم عليها النظام الاشتراكي.

أما في الفكر الإسلامي فإن مسئولية تحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة فهي مسئولية الجميع. مسئولية الدولة ، انصياعا لقوله تعالي (١) :

(إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلي أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) .

وعلماء التفسير (٢) على أن الخطاب عام لجميع المكلفين ، كما أن الأمانات تعم جميع الحقوق المتعلقة بالذمم سواء كانت حقوق الله أو العباد ، قال الزمخشري: الخطاب عام لكل أحد في كل أمانة.

---

(١) سورة النساء: ٥٨.

(٢) محمد على الصابوني: « صفوة التفاسير ، مرجع سابق، جـ٢، ص٢٦٨..

ويقول ﷺ [1] « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» ولاغرو فإنه ممايدخل في مسئولية الإمام القيام بالتوزيع العادل للدخل والثروة بين أفراد رعيته».

كذلك فإن مسئولية تحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة تعتبر مسئولية كل فرد في المجتمع المسلم ، لأنه إن صح أنه في النظام الرأسمالى لايعتبر الشخص مسئولا عن رخاء جيرانه أو عن افلاس أحدهم أو جوعه أو فقره. فإن طبيعة النظام الاقتصادى الإسلامى تختلف عن النظم الأخرى اختلافا بينا، إذ يفرض الإسلام علي كل أفراده ومعتنقيه أن يكونوا متكافلين ومتعاونين ومتضامنين. وذلك انصياعا لقوله تعالي: [2] (إنما المؤمنون إخوة).

ويقول ﷺ مبينا طبيعة هذه الأمة وماينبغى أن يكون عليه أبناؤها [3] : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا، ثم شبك بين أصابعه». ويقول عليه الصلاة والسلام: [4] «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى».وكذلك مارواه أبو سعيد الخدرى [5] : كنا في سفر فقال النبى ﷺ :« من كان معه فضل زاد فليعد به علي من لازاد له، ومن كان معه فضل ظهر فليعد به علي من لاظهر له، وأخذ يعدد من أصناف الأموال حتى ظننا أننا ليس لنا من أموالنا إلا مايكفينا ».

وهذه الأحاديث ترسم صورة للمجتمع الإسلامى وصورة حقيقية للمجتمع المتراحم والمتعاطف لأن الجميع تربطهم عقيدة واحدة تجعل الواحد منهم يفتدى أخاه بماله ونفسه.

---

(١) الحديث رواه البخارى،جـ٩ ،ص٧٧.
(٢) سورة الحجرات : ١٠.
(٣) الحديث متفق عليه، « رياض الصالحين»، مرجع سابق، جـ١ ،ص١٥٣.
(٤) الحديث متفق عليه، المرجع السابق، جـ١ ، ١٥٣.
(٥) الحديث رواه مسلم، المرجع السابق، جـ١ ،ص ٢٩٠.

كذلك يترتب علي قيام الاقتصاد فى الإسلام على أساس عقيدى أن يتسع مفهوم التوزيع العادل للدخل والثروة بحيث لايقتصر مفهومه ونطاقه علي الدولة الواحدة فقط بل يتسع الإسلام في مفهومه ليشمل كل الدول المسلمة، بحيث أن الإسلام يجعل الدولة المسلمة الواحدة في كفالة المجتمع الإسلامي بأكمله وذلك انصياعا لقوله تعالي (١) : (وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون).

وانطلاقا من الحقيقة الأساسية التي يقوم عليها الدين الإسلامى وهى ضرورة احترام كرامة الإنسان وذلك انصياعا لقوله تعالي (٢) : (ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم علي كثير ممن خلقنا تفضيلاً».

فإن مفهوم التوزيع العادل للدخل والثروة في الفكر الإسلامى يضمن دائما حق كل فرد في الحصول علي حد الكفاية وليس حد الكفاف الذي تقف عنده النظم الاقتصادية الأخرى. وتعتبر هذه المسألة من النقاط الجوهرية التى تميز النظام الاقتصادى الإسلامي وهو مانوضحه في المطلب التالى:

---

(١) سورة المؤمنون:٥٢.

(٢) سورة الإسراء : ٧٠.

المطلب الرابع
الإسلام وحد الكفاية

من الحقائق الثابتة التى لا يمارى فيها أحد، أن الإسلام باعتباره الدين الخاتم هو دين العدل والحق والسلام.

والمقصود الأسمى للإسلام بل وبيت قصيده هو اقامة العدل بين الناس فى كافة المجالات، وما دام الحديث يدور فى المجال المالى والاقتصادى، فالاسلام يستهدف بكافة سياساته وأدواته اقامة العدالة الاجتماعية بين أفراد المجتمع.

يقول تعالى:[1] (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط). ويقول سبحانه:[2] (ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل).

وهناك أحاديث كثيرة تدل على أن قوام هذه الشريعة هو العدل فى كل شئ، من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم:[3] «إن أحب الخلق الى الله إمام عادل وأبغض الخلق الى الله إمام جائر». ومنها أيضا[4]: «أحب الناس الى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلسا إمام عادل، وأبغض الناس الى الله تعالى وأبعدهم منه مجلسا إمام جائر»[5] «ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة»[6] «من أصبح وهمه الدنيا فليس من الله فى شئ ومن لم يهتم بالمسلمين فليس

---

(١) سورة الحديد: ٢٥.
(٢) سورة النساء: ٥٨.
(٣) الترغيب والترهيب، مرجع سابق، جـ٣، ص ١٣٦.
(٤) المرجع السابق، ص ١٣٦.
(٥) رياض الصالحين، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٢١.
(٦) الترغيب والترهيب، مرجع سابق، جـ ٣، ص ١٠.

منهم»[١] «من ولى من أمر الناس شيئًا فاحتجب عن أولى الضعف والحاجة احتجب الله عنه يوم القيامة».

والإسلام لا يقف فى عدالته الاجتماعية عند عدالة توزيع الدخول والثروات بل يضمن لكل فرد يعيش على أرضه المستوى المعيشى اللائق وهو ما يسميه الفقهاء بتوفير حد الكفاية.

ويجعل الاسلام كفالة تحقيق هذا المستوى واجبا على الدولة يعاونها فى ذلك كافة أفراد المجتمع وهو ما يسمى بالضمان والتكافل الاجتماعى، وبالاضافة الى توفير حد الكفاية لكافة أفراد المجتمع فيلزم أيضا تحقيق التنمية الاجتماعية بما تعنيه من تنمية الطاقات البشرية وتوفير كل ما تحتاج إليه.

ولا شك أن مجتمعا هذا شأنه يوزع الدخول والثروات بين أفراده على أساس العدالة والمساواة، ويكفل لكل منهم حد الكفاية المعيشى اللائق، ويمنع التفاوت فى الثروات، ويوفر لأفراده كافة الخدمات التى يحتاجون اليها، ويجعل مسئولية كل ذلك تقع على الفرد والدولة، بل أنه نظام يعتبر أن توفير الحقوق الإنسانية أمر لازم ويأمر به الإسلام. لا شك أن ثمرة ذلك كله لن تكون إلا السلام الاجتماعى الذى يعيش الأفراد فى ظله، لأن توفير الحقوق الإنسانية الأساسية أمر يلزم توفره لكل مسلم وبه يأمر الإسلام.

ويقصد بتوفير حد الكفاية لكل فرد كفالة[٢] المستوى اللائق لمعيشة كل فرد بما يتمشى مع المستوى المعيشى العام الذى يعيشه كافة أفراد المجتمع. إذا يتحدد حد الكفاية بحسب مستوى المعيشة العام السائد فى المجتمع وهو يختلف من مجتمع لآخر ومن زمان لآخر.

(١) المرجع السابق، جـ٣، ص ١٤١.

(٢) محمد باقر الصدر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص ٦٤٠.

- د. محمد شوقى الفنجرى: المذهب الاقتصادى فى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٠٠.

- د. أحمد محمد العسال، د. فتحى أحمد عبد الكريم: النظام الاقتصادى فى الإسلام مكتبة وهبه، ١٩٨٥، ص ١٠٠.

ويجدر التنبيه بأن حد الكفاية في الإسلام ليس هو حد الكفاف un minimum كما يتصور البعض، بل أن حد الكفاية يرتفع فى مستواه عن حد الكفاف، لأن الإسلام يعتبر أنه من الحاجات[1] الأصلية التى لا يعتبر من يملكها غنيا تجب عليه الزكاة، دور السكنى ونفقات العائلة لسنة كاملة وأدوات الركوب والانتقال، وكتب العلم وآلات المهنة .. إذا ما ينشده الإسلام هو تحقيق[2] التوازن بين أفراد المجتمع فى مستوى المعيشة لا فى مستوى الدخل. والتوازن فى مستوى المعيشة معناه: أن يكون المال موجودا لدى أفراد المجتمع ومتداولا بينهم الى درجة تتيح لكل فرد العيش فى المستوى العام، أى أن يحيا جميع الأفراد فى مستوى واحد من المعيشة، مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد تتفاوت بموجبها المعيشة ولكنه تفاوت درجه وليس تناقضا كليا فى المستوى كالتناقضات الصارخة بين مستويات المعيشة فى المجتمع الرأسمالى.

ويمكن أن يستشف حد الكفاية من قوله تعالى:[3] (إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى، وأنك لا تظمؤا فيها ولا تضحى). وقد جاء في تفسيرها ان الله تعالى[4] خلق أولاد آدم خلقا لا تقوم أبدانهم إلا بأربعة أشياء الطعام والشراب واللباس والكن (أى السكن).

وتبرير ضرورة هذه الأمور أنها أمور لازمة للإنسان باعتباره كائنًا حيًا حتى يستطيع أن يؤدى أمانة الله تعالى. وقيل فى تفسيرها أيضا:[5] أن الآية تتحدث عما ينبغى ضمانه لكل مسلم، وهى حمايته من الجوع والعرى والعطش والشمس.

ومما جاء فى تفسير الآية الكريمة السابقة كذلك[6] أنها تمثل متاعب

---

(١) د. مصطفى السباعى: اشتراكية الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

(٢) محمد باقر الصدر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص ٦٤٠.

(٣) سورة طه: ١١٨، ١١٩.

(٤) محمد بن الحسن الشيبانى: الاكتساب فى الرزق المستطاب، مرجع سابق، ص ٤٧.

(٥) محمد على الصابونى: صفوة التفاسير، مرجع سابق، جـ ٨، ص ٨٣٣.

(٦) سيد قطب: فى ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ ٤، ص ٢٣٥٤.

الإنسان الأولى فى الحصول على الطعام والكساء والشراب والظلال. فلا شك أن توفير المطالب السابقة أمر ضرورى فى الإسلام وهو نسبي يختلف باختلاف الأمم ومستوياتها المعيشية فى كل زمان ومكان.

ويدل على مضمون حد الكفاية أيضا قوله صلى عليه وسلم:(١) «من ولى لنا شيئا فلم تكن له امرأة فليتزوج امرأة، ومن لم يكن له مسكن فليتخذ مسكنا، ومن لم يكن له مركب فليتخذ مركبا». ويقول عليه الصلاة والسلام:(٢) «من سعادة المرء المسكن الواسع والجار الصالح والمركب الهنئ».

وتدلنا النصوص السابقة على أن الإسلام لا يقف عند حد توفير حد الكفاف فقط بل يرتفع به لحد توفير الكفاية لكل فرد. ويدل على ذلك أيضا، ما أمر به عمر(٣) بن عبد العزيز عبد الحميد بن عبد الرحمن عامله على الصدقة، بعد أن أخبره أنه بأموال الزكاة قد غطى المصارف المحددة لها فكتب اليه «انظر كل من أدان فى غير سفه ولا سرف فاقض عنه، فكتب إليه أنى قد قضيت عنهم وبقى فى بيت مال المسلمين مال، فكتب إليه أن انظر كل بكر ليس له مال فشاء أن تزوجه فزوجه وأصدق عنه، فكتب إليه أنى قد زوجت كل من وجدت وقد بقى فى بيت مال المسلمين مال، فكتب إليه بعد مخرج هذا «أن انظر من كانت عليه جزية فضعف عن أرضه فأسلفه مايقوى به على عمل أرضه فإنا لا نريدهم لعام ولا لعامين».

ومما يدل على مفهوم حد الكفاية فى الفكر الإسلامى ما كتبه ابن قدامه يقول(٤) قال الميمونى: ذاكرت أبا عبد الله فقلت قد تكون للرجل الإبل والغنم تجب فيها الزكاة وهو فقير ويكون له أربعون شاة وتكون له الضيعة لا تكفيه فيعطى من الصدقة قال: نعم. وذكر قول عمر اعطوهم وإن راحت عليهم من الإبل كذا وكذا، وقال فى روايه محمد بن الحكم إذا كان له

(١) أبوعبيد: كتاب الأموال، مرجع سابق، ص ٢٧٩.
(٢) الحديث رواه البخاري فى الأدب المفرد، ص ١٣٤.
(٣) أبو عبيد: كتاب الأموال، مرجع سابق، ص ٢٦٥.
(٤) ابن قدامه: المغنى، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٦٦٤.

عقار يشغله أو ضيعة تساوى عشرة آلاف أو أقل أو أكثر لا تقيمه يأخذ من الزكاة وهذا قول الشافعي.

وقد فسر ذلك ابن قدامه بقوله[1]: لأن الحاجة هى الفقر والغنى ضدها فمن كان محتاجا فهو فقير يدخل فى عموم النصوص ومن استغنى دخل فى عموم النصوص المحرمة. وبالتالى فإن الشخص الذى لا يملك ما تحصل به الكفاية لم يكن غنيًا[2]، ويقول أيضا:[3] أن الغنى ما تحصل به الكفاية.

ويقول الماوردى[4] مبينا مدى ضرورة توافر حد الكفاية: بأنه المادة الكافية لأن حاجة الإنسان لازمة لا يعرى منها بشر، قال الله تعالى:[5] (وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين). فإذا عدم المادة التى هى قوام نفسه، لم تدم له حياة ولم يستقم له دين، وإذا تعذر شئ منها عليه، لحقه من الوهن فى نفسه والاختلال فى دنياه بقدر ما تعذر من المادة الأولية. ويصل البعض[6] بحد الكفاية الى أنه الحد الأدنى من الغنى الذى يستهدف الإسلام تحقيقه لكل فرد فى المجتمع.

ولا شك أن الحد الأدنى للغنى يختلف من مجتمع لآخر، ومن زمان لآخر. جملة القول أن الإسلام يقوم على أساس توفير حد الكفاية لكل فرد يعيش على أرض المجتمع.

ويرسم عمر بن الخطاب صورة رائعة لمسئولية ولي الأمر المسلم في هذا المجال بقوله:[7] « إني لا أجد هذا المال يصلحه إلا خلال ثلاث: أن يؤخذ

(١) المرجع السابق، جـ ٢، ص ٦٦٢.
(٢) المرجع السابق، جـ ٢، ص ٦٦١.
(٣) المرجع السابق، جـ ٢، ص ٦٦٢.
(٤) الماوردى: أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٣٨٩.
(٥) سورة الأنبياء: ٨.
(٦) د.ربيع محمود الروبى: دراسات وبحوث فى الفكر الاقتصادى الاسلامى، دار الحقوق للطبع النشر والتوزيع، ١٩٨٧، ص ٣٤.
(٧) ابو يوسف: «كتاب الخراج»، ص١١٧.

بالحق ويعطى في الحق ويمنع من الباطل، وإنما أنا ومالكم كولي اليتيم إن استغنيت استعففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف، ولست أدع أحد يظلم أحدا ولايعتدى عليه حتى أضع خده على الأرض وأضع قدمي على الخد الآخر حتى يذعن للحق. ولكم عليّ أيها الناس خصال اذكرها لكم فخذونى بها: لكم عليّ أن لا أجتبى شيئا من خرجكم ولا مما أفاء الله عليكم إلا في وجهه، ولكن عليّ إذا وقع فى يدى أن لايخرج منى إلا في حقه، ولكم علي أن أزيد أعطياتكم وأرزاقكم إن شاء الله وأسد ثغوركم، ولكم عليّ أن لا ألقيكم في المهالك ولا أجمركم فى ثغوركم (أى حبسهم عن العودة لأهلهم).

وبذلك يمكن أن ننتهى إلي القول بأن الإسلام يستهدف أن يتوازن جميع أفراده فى مستوى المعيشة [١] لا في مستوى الدخل، والتوازن في مستوى المعيشة معناه، أن يكون المال موجودا لدي أفراد المجتمع ومتداولا بينهم إلى درجة تتيح لكل فرد العيش فى المستوى العام، أى أن يحيى جميع الأفراد مستوى واحدا من المعيشة مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد تتفاوت بموجبها المعيشة، ولكن هذا التفاوت هو تفاوت في الدرجة وليس تناقضا كليا في المستوى.

والفكر الإسلامي يقرر أن تحقيق التوازن مطلب اجتماعى عام مستمر يلتزم ولي الأمر بتحقيقه باستمرار، والإسلام بحكم طبيعة تكوينه يستطيع أن يحقق ذلك بسهولة فهو يضغط [٢] المعيشة من أعلي بتحريم الإسراف، ويضغط المستوى من أسفل بالارتفاع بالأفراد الذين يحيون مستوى منخفضا من المعيشة إلي مستوى أرفع.

وبذلك يضمن الإسلام أن تتقارب المستويات حتي تندمج أخيراً في مستوى واحد قد يضم درجات ولكنه لايحتوي علي التناقضات التى تشيع في النظم غير الإسلامية.

---

(١) محمد باقر الصدر: « اقتصادنا »، مرجع سابق، ص٦٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص٦٤٠.

الخاتمة

تناول البحث قضية في غاية الأهمية وهى: أى النظم الاقتصادية أقدر علي تحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة. وجاءت الدراسة في مبحثين علي النحو التالى:

المبحث الأول: ماهية التوزيع العادل للدخل والثروة في النظامين الرأسمالى والاشتراكى.

المبحث الثانى: ماهية التوزيع العادل للدخل والثروة في النظام الاقتصادى الإسلامى.

وفي **المبحث الأول:** تناولت الدراسة ماهية التوزيع العادل للدخل والثروة في النظامين الرأسمالى والاشتراكى. وأوضحت الدراسة أن تحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة مطلب ضرورى لكل سياسة تستهدف تحقيق السلام الاجتماعى فى ربوع المجتمع، كما أن الحياة الاقتصادية السليمة لأى مجتمع إنما تتطلب التوزيع العادل للدخول والثروات. وهذه القضية قديمة وترجع إلى أصول تاريخية بعيدة ، إلا أنها برزت بجلاء بظهور الإسلام.

وجاءت الدراسة في المبحث الأول فى ثلاثة مطالب علي النحو التالى:

المطلب الأول: أوضح البحث ماهية التوزيع العادل للدخل والثروة والمبررات التى تدعو للاهتمام بتحقيقه. وأبان البحث أن هناك نوعين من توزيع الدخل:

التوزيع الشخصى للدخل على أفراد المجتمع الاقتصادى.

التوزيع الوظيفى للدخل الذى تجنيه عناصر الإنتاج (العمل- الأرض-

رأس المال) فى شكل أجور وريع وفائدة.

ويعتبر الدخل هنا كأنه نتيجة المساهمة فى إنتاج الدخل القومى الذى قامت به عناصر الإنتاج المختلفة.

أما عن تعريف التوزيع العادل للدخل والثروة فهناك صعوبات متعددة في وضع تعريف محدد لهذا المفهوم. ولكن رغم ذلك يمكن تعريفه بأنه يعنى التوزيع العادل للدخل القومى مابين مختلف الطبقات الاجتماعية التي أسهمت في تحقيقه، ومابين مختلف الأفراد في كل طبقة. وبعبارة موجزة لابد أن تتحقق العدالة في التوزيع الشخصى وكذلك الوظيفى.

وأوضحت الدراسة أن هناك دواعى متعددة تبرر تحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة من أهمها:

- **المبررات الاجتماعية** : التى تدور حول تحقيق الحد الأقصى للمنافع وذلك باعتبار أن المنفعة التي تعود من الوحدة الأخيرة للدخل تقل بزيادة الدخل. وبالتالى فإن كل نقل للدخول من يد صاحب دخل مرتفع إلي صاحب دخل أقل فإن ذلك يؤدى بذاته إلي زيادة المنافع الكلية التي تعود علي المجتمع. كذلك فإن تحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة يؤدى إلي تحقيق المساواة فى الفرص أمام أفراد المجتمع.

كذلك هناك **مبررات اقتصادية** متعددة تبرر ضرورة تحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة لدرجة قيل معها أن كفاءة أى اقتصاد إنما تتحدد

بتوزيع ثمار ذلك الاقتصاد. كذلك فإنه من المسلم به – من الناحية الاقتصادية- أن التوزيع غير العادل للدخل يؤدى إلي استخدام غيركاف لموارد المجتمع الطبيعية والبشرية، وبالجملة فإنه يؤدى إلى خفض الاستهلاك الكلى. وقد أثبتت تجارب الدول المتقدمة أنه لم تتقدم دولة كبرى دون تطبيق سياسة عادلة لتوزيع الدخل بوعى كبير.

أما **المطلب الثاني:** فقد أوضح مفهوم التوزيع العادل للدخل والثروة في النظام الرأسمالى. وأبان البحث أن توزيع الدخل إنما يتحدد في كل مجتمع بالشكل السائد لملكية وسائل الإنتاج، وبتلك العلاقات التى تنشأ بين الأفراد فى سياق عملية الإنتاج.

وانطلاقا من الحقيقة السابقة فإن التوزيع العادل للدخل والثروة إنما يتم في النظام الرأسمالى علي نحو ينسجم تماما مع طبيعة الخصائص والأسس التى يقوم عليها النظام الرأسمالى.

ومن المعروف أن النظام الرأسمالى يقوم علي تقرير الحق في الملكية الفردية وحمايتها، ويعتمد على جهاز السوق والأثمان فى إدارته الاقتصادية. وعلي ذلك فإن طبيعة التوزيع في النظام الرأسمالى لابد وأن تكون متفاوتة بحسب تفاوت الأفراد في ملكيتهم لعناصر الإنتاج.

وأمام ذلك ينتقد النظام الرأسمالى بأنه يؤدى إلي التفاوت الكبير في توزيع الدخول والثروات.

أما **المطلب الثالث:**فقد تناول مفهوم التوزيع العادل للدخل والثروة في النظام الاشتراكى . وأوضح البحث ان الاقتصاد الاشتراكى هو الذى تكون فيه جميع وسائل الإنتاج والمزارع اشتراكية، أى مملوكة للدولة. وتستخدم وسائل الإنتاج وتدار بواسطة الدولة من أجل الرفاهية العامة. ويذهب كل الربح للدولة لكى يعاد استخدامه من جديد في التنمية الاقتصادية.

وانطلاقا من حقيقة أن توزيع الدخل فى أى مجتمع إنما يتحدد بحسب شكل الملكية السائد في المجتمع، وبالعلاقات التى تنشأ بين الأفراد فى سياق عملية الإنتاج، فإن توزيع الدخل والثروة في النظام الاشتراكى إنما تقوم به الدولة وفق مبدأ الاشتراكية الأساسى: « من كل حسب قدراته ، ولكل حسب عمله». وكان مأمولا في النظام الاشتراكى أنه سيكون النظام الذى سيقيم في الأرض السلام والحرية والعدل والمساواة والأخوة والسعادة ...... لجميع الشعوب.

وبالرغم من كل الآمال التى كانت معقودة علي النظام الاشتراكى لوحظ علي الساحة العالمية- مع انتقال العالم من الثمانينات إلي التسعينيات - أن الاقتصاديات الاشتراكية تنهار وتتحول إلي المنهج الرأسمالى.

وتوافرت بلاشك أسباب متعددة أدت لهذه الانهيار وكان منها الانفصال الحقيقى بين القول والعمل لاسيما في مجال توزيع الدخول والثروات. لدرجة قال معها جورباتشوف : لقد حدث انفصال بين القول والعمل محافز علي السلبية العامة وعلي عدم تصديق الشعارات...

لقد كان معتقدا أن التوزيع في الاشتراكية سيكون أكثر عدالة من النظام الرأسمالى وذلك نظرا لأن الملكية الاجتماعية تشكل الأساس الاقتصادى للاشتراكية ، وبالتالى فإن المنتجات المتحققة ستكون هى الأخرى ملكا عاما، ويجرى توزيعها لصالح المجتمع بأسره.

ويؤمن الاشتراكيون بأنه عندما تكون وسائل الإنتاج المادية مملوكة بواسطة الدولة، فإن هذا المنهج كفيل بأن يؤدى إلي تحقيق قدر كبير من المساواة في توزيع الدخل الشخصى.

وبذلك يظهر أن الاشتراكيين قد ركزوا جل همهم علي التوزيع الشخصى فقط، وفاتهم ملاحظة أهمية التوزيع الوظيفى أيضا.

لقد ترتب علي قيام النظام الاشتراكى على أساس التخطيط الاقتصادى في اداراته الاقتصادية أن مكافأة عناصر الإنتاج لم تتحدد بطريقة سليمة بمعنى أنها لم تتحدد على أساس يعكس أهميتها الاقتصادية، وإنما كانت تتحدد بحسب قرارات المخططين الذين لم يستطيعوا الوقوف علي التكاليف الحقيقية للإنتاج ، وكان هذا من الخطورة بمكان من الناحية الاقتصادية ، وعبر عن هذه الحقيقة وزير خارجية إحدى الدول الاشتراكية بقوله علي لسان أحد العمال: « إنا كنا نتظاهر بأننا نعمل، وكانت الدولة تتظاهر بأنها تدفع لنا »!! وهكذا عجز النظام الاشتراكى أن يحقق ماكانت تصبو إليه الاشتراكية من تحقيق أحلام البشر في حياة سعيدة لاتفاضل فيها بين شخص وآخر...

أما **المبحث الثانى:** فقد أوضح ماهية التوزيع العادل للدخل والثروة في النظام الاقتصادى الإسلامى. وأبان البحث أن عدالة توزيع الدخل والثروة إنما هى جزء من العدالة التي يقيم عليها الإسلام مجتمعه ، وتتم العدالة في الإسلام علي كافة المستويات حكاما ومحكومين وفي كافة المجالات ، ويرجع كل ذلك إلى الأساس العقيدى الذى يقوم عليه النظام الاقتصادى الإسلامى.

واشتمل هذا المبحث علي أربعة مطالب هى:

المطلب الأول: تناول دراسة مجال المساواة التامة بين الأفراد من منظور إسلامى. وأوضح البحث أن مجال المساواة التامة بين الأفراد إنما يكون فى مجال الضروريات التى تلزم لكل إنسان حتى يمكن استمراره في الحياة من مأكل ومسكن وملبس ضرورى وغيرها ممايلزم لوجوده بصفة ضرورية في

الحياة ، أى ينبغى أن يتساوى الجميع في كل مايحفظ للإنسان حياته. وعلي ذلك ينبغى أن يتم التوزيع للدخل والثروة- في هذا المجال- على أساس من المساواة التامة بين كافة الأفراد.

ويصل الإسلام فى انكاره لعدم تحقق المساواة في هذا المجال أن تبرأ ذمة الله ورسوله من هذا المجتمع، يقول ﷺ معبرا عن ذلك : « أيما رجل مات ضياعا بين قوم أغنياء فقد برئت منهم ذمة الله وذمة رسوله».

ويتوافر للنظام الاقتصادى الإسلامى أدوات ووسائل متعددة تعين علي تحقيق المساواة التامة بين الأفراد في المجال السابق. من أهم هذه الأدوات فريضة الزكاة التى تلعب دوراً جوهريًا في هذا المجال نظرا لأنها تفرض علي كافة الأموال، وكذلك باعتبار مصارفها التي تكاد تغطى كل ماتحتاج إليه الدولة عموما.

فاستقطاع جزء من دخول الأغنياء ثم القيام بتوزيعه علي الفقراء والمساكين من شأنه إعادة توزيع الدخل والثروات علي النحو الذى تستهدفه العدالة الاجتماعية. وإلى جوار الزكاة يحق لولى الأمر المسلم أن يوظف علي الأغنياء لتحقيق الهدف السابق عند توافر دواعيه . وإذا كانت القاعدة فى النظام الاقتصادى الإسلامى أن يتساوى أفراد المجتمع في الحصول علي المستوى الضرورى اللازم لحياتهم بمايتفق مع المستوى المعيشى العام السائد في المجتمع، فإنه بعد تحقق هذا المستوى يجوز أن يكون هناك تفاوت بين الأفراد، ولكن تجدر الإشارة إلي أن التفاوت الذى يقره الإسلام ليس هو التفاوت غيرالمقيد وغير المنضبط- كما هو الحال في النظام الرأسمالى- بل هو تفاوت منضبط وترد عليه قيود وضوابط عديدة تحول دون تراكم الثروة فى أيدى فئة معينة فقط في المجتمع.

والإسلام باقراره للتفاوت المقيد بين الأفراد في امتلاكهم للثروات والدخول، يراعى الفطرة البشرية وطبيعتها. فمن الحقائق الكونية الثابتة أن البشر ليسوا جميعا سواء في قدراتهم الفكرية أو الجسدية. لذلك جاز أن يكون هناك تفاوت بين الأفراد في الدخول والثروات.

واقرار الإسلام بوجود هذا التفاوت مدعاة للعمل والتنافس، وشاحذ لهمم الأفراد علي العمل والابداع والإنتاج والابتكار... وكل ذلك يتفق مع فطرة البشر، لأنه كلما وجد الحافز والدافع كلما سعت النفس وتاقت للعمل والاتقان.

والتفاوت الذى يقره الإسلام تفاوت منضبط تماما ويتم في الاطار الكلى للشريعة، وعلي ذلك لايقر الإسلام اطلاقا التفاوت المبنى على أساس الغش أو الاحتكار أو غيرها من صور الكسب غير المشروع. ولاغرو فان التفاوت بين الأفراد إنما يتقرر لمصلحة المجتمع ككل حتي ينتفع بعضهم ببعض، لأنه لو كانوا سواء في جميع الأحوال فلن يخدم أحد الآخر. وعلي ذلك فليس مقصود التفاوت في الإسلام هو التعالي والتكابر والاستعلاء، بل هو تفاوت مقصوده التعاون والتضامن وبين الناس.

وفى سبيل ضبط التفاوت بين الأفراد فإن الإسلام يفرض عددا من الالتزامات منها ماهو الزامى (مثل الزكاة) ومنها ماهو اختيارى (صدقة التطوع- الانفاق في سبيل الله...) وكلها تحول دون تضخم الثروات إلي الحد الضار بالمجتمع.

إن النتيجة المحققة لاقامة التوزيع العادل للدخل والثروة علي المستويين السابقين- المساواة التامة بين الأفراد ، جواز التفاوت المقيد- من شأنه حفظ التوازن الاجتماعى بين الأفراد ، وكذلك يحول دون ظهور التقسيم الطبقى للأفراد على أساس الثروة والدخل.

أما **المطلب الثانى** : فقد أبان موقف الفكر الإسلامى من التوزيع الوظيفى. وموقف الإسلام مستمد من موقفه عموما من الملكية ووظائفها. وينظر الإسلام لعناصر الإنتاج باعتبار أن لها قيمة وثمناً في السوق ينبغى دائما المحافظة علي المكافأة العادلة لها ، وعدم الاعتداء علي كل مايخل بالمكافأة العادلة لعوائد عناصر الإنتاج. وعلي ذلك فإن الإسلام إلي جوار حرصه علي تحقيق التوزيع الشخصى للدخول فإنه يحرص كذلك علي تحقيق التوزيع الوظيفى لما في ذلك من مصلحة كبيرة للأفراد والمجتمع. وبهذا المنهج يكون الفكر الإسلامى قد تلاشى الخطأ الذى وقع فيه النظام الاشتراكى وهو قصر الاهتمام علي التوزيع الشخصى فقط.

كذلك يتميز الفكر الإسلامى عن النظام الرأسمالى في هذا المجال بأنه لايدع التوزيع لآلية السوق فقط، بل إن الإسلام يسمح لولي الأمر بالتدخل كلما وجدت دواعى ذلك ، فضلا عن توافر الأساس العقيدى في الاقتصاد الإسلامى الذى يجعل الكل شركاء في تحقيق هدف التوزيع العادل للدخل والثروة.

أما **المطلب الثالث:** فقد أوضح انعكاس الأساس العقيدى علي مفهوم التوزيع العادل للدخل والثروة في النظام الاقتصادى الإسلامى. وتلك ميزة أساسية يتميز بها النظام الاقتصادى الإسلامى عن غيره من النظم . فالأسس التى يقوم عليها النظام الاقتصادى الإسلامى وضعها الإسلام إما بنصوص صريحة من القرآن والسنة أو عن طريق الاجتهاد والاستنباط من

القواعد الفقهية العامة.

ويترتب علي قيام النظام الاقتصادى الإسلامى علي أساس عقيدى توافر مقوم أساس لنجاح النظام الاقتصادى الإسلامى، لأنه لايستقيم إسلام المسلم ما لم يؤد كل ماتفرضه عليه عقيدته. كذلك يترتب علي وجود الأساس العقيدى كأساس في الاقتصاد الإسلامى عدم السماح بوجود التفاوت الصارخ في الدخول والثروات كما هو الحال في النظام الرأسمالى، لأن عقيدة المسلم تحثه وتحتم عليه دائما أن يتذكر أحوال اخوانه وجيرانه. وبالتالى إن صح في النظام الرأسمالى علي حد قول هالم أنه لايسأل الشخص عن رخاء جيرانه أو افلاس أو تبطل أحدهم، فإن الإسلام الحنيف يأبى ذلك لأنه دين الرحمة والتكافل والتعاطف. كذلك يترتب علي قيام النظام الاقتصادى الإسلامى علي أساس عقيدى تميزه بصورة واضحة عن النظام الاشتراكى الذى يفتقد بصورة واضحة الأساس العقيدى لأنه من المعروف أن الاشتراكية تتجاهل الدين عموما.

ويظهر مما سبق أن مسئولية تحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة تنعقد في النظام الرأسمالي لقوى السوق، وفي النظام الاشتراكى تنعقد للدولة فقط، أما في النظام الاقتصادي الإسلامى فإنها تكون مشتركة بين الدولة والأفراد.

أما **المطلب الرابع**: فقد أبان موقف الإسلام من توفير حد الكفاية لكل فرد يقيم على أرض المجتمع الإسلامى. فالإسلام لايقف في عدالته الاجتماعية عند عدالة توزيع الدخول والثروات فقط، بل أنه يضمن لكل فرد يعيش على أرضه المستوى المعيشى اللائق وهو ما اصطلح الفقهاء علي تسميته بحد الكفاية.

ويقصد به كفالة المستوى اللائق لمعيشة كل فرد بما يتمشى مع المستوى المعيشى العام الذى يعيشه كافة أفراد المجتمع. ويجعل الإسلام كفالة تحقيق هذا المستوى واجبا علي الدولة يعاونها في ذلك كافة أفراد المجتمع.

وهكذا لايقف الإسلام عند حد توفير حد الكفاف فقط، بل يرتفع به لحد توفير الكفاية لكل فرد، ولاغرو فإن ذلك يتسق مع المنهج الإسلامى وما أراده للإنسان من كرامة وعزة.

وهكذا يمكننا القول بأن الإسلام يستهدف أن يتوازن جميع أفراده في مستوى المعيشة، ويقصد بهذ التوازن أن يكون المال موجودا لدى أفراد المجتمع ومتداولا بينهم إلي درجة تتيح لكل فرد العيش في المستوى العام. والفكر الإسلامى علي أن تحقيق التوازن مطلب اجتماعى عام ومستمر يلتزم ولي الأمر بتحقيقه باستمرار.

وبذلك يضمن الإسلام أن تتقارب المستويات حتى تندمج أخيرا في مستوى واحد قد يضم درجات ، ولكنه لايحتوى علي التناقضات التى تشيع في النظم الاقتصادية الأخرى.

نتائج البحث

توصل البحث إلي عدة نتائج من أهمها:

- أن هناك مبررات متعددة تحتم القيام بالتوزيع العادل للدخول والثروات، وهى مبررات ليست اجتماعية فقط، بل ان الحياة الاقتصادية السليمة للمجتمع تحتم القيام به.

- حتى يأتى الحكم صحيحا علي ماهية التوزيع العادل للدخول والثروات فلابد من مراعاة تحقق التوزيع الوظيفى إلي جانب التوزيع الشخصى، ولاينبغى أن يقتصر المفهوم علي التوزيع الشخصى فقط.

- إن طبيعة النظام الرأسمالى تؤدى إلى وجود تفاوت كبير فى توزيع الدخول والثروات ممايحتم ضرورة تدخل الدولة.

- إن الدول التى كانت تطبق النظام الاشتراكى اعتمدت علي قرارات المخططين فقط فى إدارة الاقتصاد القومى، واهتمت بتحقيق التوزيع الشخصى . وترتب على ذلك إهمال التوزيع الوظيفى بصورة كبيرة وكان هذا الخطأ كبيرا وقعت فيه النظم الاشتراكية.

- إن النظام الاقتصادى الإسلامى يتميز عن غيره من النظم بقيامه على أساس عقيدى، ويوفر ذلك مقوم أساسى من مقومات نجاح النظام الاقتصادى الإسلامى.

- إن الإسلام له مفهومه الخاص للتوزيع العادل للدخول والثروات. فهو يقوم علي ضرورة تحقيق المساواة التامة بين الأفراد وذلك في مجال الضروريات . وبعد تحقق هذا المستوى يجوز أن يحدث تفاوت في الدخول والثروات بين الأفراد.

- أنه ان جاز وجود التفاوت في الدخول والثروات بين الأفراد فهو تفاوت ليس مفتوحا وغير منضبط كما هو الحال في النظام الرأسمالى، بل هو تفاوت منضبط ومقيد بقيود كثيرة بحيث لايكون علي النحو الموجود في النظام الرأسمالى.

- إن الإسلام يحتم توفير حد الكفاية لكل فرد يعيش علي أرض المجتمع الإسلامى بمعنى أن الإسلام يكفل تحقيق المستوى المعيشى اللائق لكل فرد بما يتمشى مع المستوى المعيشى العام الذى يعيشه كافة أفراد المجتمع.

- إن الإسلام يجعل مهمة تحقيق التوزيع العادل للدخل والثروة مسئولية الجميع:الدولة والأفراد.

مراجع الفكر الإسلامى

أولا القرآن الكريم وتفاسيره:

القرآن الكريم

ابن كثير (الحافظ عماد الدين أبو الفداء اسماعيل): تفسير القرآن العظيم ، دار الغد العربى، بدون تاريخ نشر.

السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر): القرآن الكريم، تفسير وبيان مع أسباب النزول، اعداد حسن حمصى، دار الرشيد، دمشق، بيروت بدون تاريخ نشر.

الصابونى(محمد علي الصابونى): صفوة التفاسير، مكتبة الغزالى ، بيروت ، بدون تاريخ نشر.

الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير): جامع البيان عن تأويل أى القرآن، شركة مكتبة مصطفى الحلبى، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨.

القرطبى (أبو عبد الله محمد بن أحمد الانصارى): الجامع لأحكام القرآن ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٣٩.

المراغى (أحمد مصطفى المراغى): تفسير المراغى، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده،١٩٧٤.

رضا(محمد رشيد رضا): تفسيرالقرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، مكتبة القاهرة بدون تاريخ نشر.

شلتوت(محمود شلتوت): تفسيرالقرآن الكريم، دار الشروق، ١٩٧٣.

قطب(سيد قطب): فى ظلال القرآن، دار الشروق، ١٩٨٦.

ثانيا: مراجع الحديث:

ابن حنبل (أحمد بن محمد): المسند- شرحه أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر ١٩٥٨.

البخاري (أبو عبد الله محمد بن اسماعيل): صحيح البخارى ، دار ومطابع الشعب ، بدون تاريخ نشر.

- الأدب المفرد، مكتبة الآداب ، بدون تاريخ نشر.

البيهقى (أبو بكر أحمد بن الحسين بن على): السنن الكبرى ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٦هـ.

الترمذى : صحيح الترمذى بشرح الإمام ابن العربى المالكى، الطبعة الأولى، المطبعة المصرية بالأزهر، ١٩٣١.

الزرقانى (محمد بن عبد الباقى): مختصر المقاصد الحسنة فى بيان كثير من الأحاديث المشتهرة علي الألسنة،تحقيق محمد ابن لطفى الصباغ، الطبعة الثانية، المكتب المصرى الحديث.

الشوكانى(محمد بن على بن محمد): نيل الأوطار، دار التراث، بدون تاريخ نشر.

العسقلانى (أحمد بن على بن حجر): فتح البارى، دار الريان للتراث، الطبعة الأولي ١٩٨٦.

المناوى (محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوى): فيض القدير شرح الجامع الصغير،دار المعرفة بيروت، لبنان،بدون تاريخ نشر.

المنذرى(زكى عبد العظيم بن عبد القوى): الترغيب والترهيب، دار الحديث ، بدون تاريخ نشر.

النسائى (أبوعبد الرحمن أحمد بن شعيب): سنن النسائى بشرح الحافظ جلال الدين السيوطى، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، بدون تاريخ نشر.

النووى (أبو زكريا يحيى بن شرف): رياض الصالحين، شرح وتحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ نشر.

مالك بن أنس: الموطأ، صححه محمد فؤاد عبد الباقى، دار الحديث، بدون تاريخ نشر.

مسلم(أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى): صحيح مسلم ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ، دار احياء التراث العربى ، بيروت ، ١٩٥٥.

ثالثا: مراجع الفقه وأصول الفقه والسياسة الشرعية:

ابن القيم الجوزية (شمس الدين أبى عبد الله محمد بن أبى بكر):

-اعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الحديث ، بدون تاريخ نشر.

- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق د. محمد جميل غازى، دار المدنى للطباعة والنشر، بدون تاريخ نشر.

- زاد المعاد فى هدى خيرالعباد، مطبعة السنة المحمدية، تعليق محمد حامد الفقى، بدون تاريخ نشر.

- فتاوى رسول الله ، مكتبة الاعتصام ، تحقيق مصطفى عاشور ، بدون تاريخ نشر.

ابن عمر(يحيى بن عمر): «أحكام السوق »، تحقيق الشيخ حسن

حسنى عبد الوهاب، الشركات التونسية للتوزيع، ١٩٧٥..

ابن الهمام (الكمال بن الهمام): فتح القدير ، المكتبة التجارية الكبرى، بدون تاريخ نشر.

ابن تيمية (تقى الدين أحمد بن عبد الحليم):

- السياسة الشرعية فى اصلاح الراعي والرعية، منشورات دار الآفاق الجديدة،بيروت ١٩٨٣.
- الفتاوى الكبرى، دار المعرفة للطباعة والنشر،بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ نشر.
- الحسبة في الإسلام ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، ١٤٠٠هـ.

ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد بن سعيد): المحلى، دار الفكر،بدون تاريخ نشر.

ابن رشد (محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد): بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مراجعة عبد الحليم محمد عبد الحليم ، دار الكتب الاسلامية ، ١٩٨٣.

ابن قدامه (أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد): المغنى ، تعليق محمد رشيد رضا، الطبعة الثالثة،دار المنار، ١٣٦٨هـ.

أبو عبيد (القاسم بن سلام): كتاب الأموال ، تحقيق محمد خليل هراس ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،لبنان ، ١٩٨٦.

أبويعلى (محمد بن الحسين الفراء): الأحكام السلطانية،دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٣.

أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم): كتاب الخراج، دار المعرفة ، بيروت

لبنان ، بدون تاريخ نشر.

الشيباني(محمد بن الحسين الشيباني): الاكتساب في الرزق المستطاب ،تحقيق محمود عرنوس ، دار الكتب العلمية،بيروت ، ١٩٨٦.

الغزالي(أبو حامد محمد بن محمد): المنقذ من الضلال، تحقيق د. جميل صليبا، ود. كامل عياد ، دار الأندلس ،بدون تاريخ نشر.

- كتاب المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية ببولاق مصر المحمية ،١٣٢٤هـ.
- إحياء علوم الدين ، المكتبة التجارية الكبرى،بدون تاريخ نشر.

القرشي (يحيى بن آدم القرشي): كتاب الخراج، دار المعرفة ، بيروت، لبنان ، بدون تاريخ نشر.

الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري): الأحكام السلطانية،شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة ، بدون تاريخ نشر.

مطلوب (د. عبد المجيد مطلوب): أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية ، ١٩٨٤.

- أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية ، ١٩٨٩ بدون تاريخ نشر.

رابعا: مراجع الاقتصاد والمالية الإسلامية:

أباظه (د. ابراهيم دسوقي أباظة): الاقتصاد الإسلامي، مقوماته ومنهاجه، دار الشعب ،بدون تاريخ نشر.

ابراهيم (د. يوسف ابراهيم): النفقات العامة فى الإسلام ،دراسة مقارنة ، دار الكتاب الجامعى ١٩٨٠.

- محاضرات في النظام الاقتصادى الإسلامى ،كلية التجارة- جامعة الأزهر ١٩٨٥.

الروبى(د. ربيع محمود الروبى): دراسات وبحوث فى الفكر الاقتصادى الإسلامى، دارالحقوق للطبع والنشر والتوزيع ١٩٨٧.

الساهى(د. شوقى عبد ه الساهى): مراقبة الموازنة العامة للدولة فى ضوء الإسلام، ١٩٨٣ بدون ناشر.

السباعى(د.مصطفى السباعى): اشتراكية الإسلام ، الاتحاد القومى، دار ومطابع الشعب، ١٩٦٢.

الشرباصى (د.أحمد الشرباصى): الإسلام والاقتصاد، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

الصدر(محمد باقر الصدر): اقتصادنا ، دار الكتاب اللبنانى،دار الكتاب المصرى، ١٩٨٠.

العسال (د. أحمد محمد العسال)، عبد الكريم (د. فتحى أحمد عبد الكريم):النظام الاقتصادى في الإسلام ، مكتبة وهبة، ١٩٨٥.

العوضى: (د.رفعت العوضى): من التراث الاقتصادى للمسلمين ،دار الصحافة والنشر، مكة المكرمة،١٤٠٤هـ.

الغزالى (محمد الغزالى): الإسلام والأوضاع الاقتصادية، دار الصحوة للنشر، ١٩٨٧.

الفنجرى (د. محمد شوقى الفنجرى):

- المذهب الاقتصادى في الإسلام ، شركة مكتبات عكاظ،١٩٨١.

- الوجيز في الاقتصاد الإسلامى، دار الصحوة ، ١٩٨٥.

- الإسلام والمشكلة الاقتصادية ، مكتبة الانجلو المصرية ، بدون تاريخ نشر.

النجار(د. عبد الهادى النجار): الإسلام والاقتصاد ،سلسلة عالم المعرفة، الكويت رقم ٦٣, ١٩٨٣.

عبد الرؤوف(محمد عبد الرؤوف): تأملات إسلامية فى الرأسمالية الديمقراطية ، ترجمة غالى عودة ، دار البشير ،عمان الأردن ، ١٩٨٨.

عبد الرسول (د. عبد الرسول): المبادئ الاقتصادية في الإسلام ،دار الفكر العربى ، ١٩٨٠.

قطب(سيد قطب): العدالة الاجتماعية في الإسلام ، دار الشروق، ١٩٨٠.

كمال (يوسف كمال): الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة ، دار الوفاء ، ١٩٨٦.

خامسا: مراجع في تاريخ الإسلام والتراجم:

ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد): مقدمة ابن خلدون، تحقيق حجر عاصى ،دار مكتبة الهلال ، بيروت ١٩٨٦.

الشريف الرضى (أبو الحسن محمد بن الحسين): نهج البلاغة شرح الإمام محمد عبده، دار ومطابع الشعب،بدون تاريخ نشر.

العقاد (عباس محمود العقاد): عبقرية عمر،دار نهضة مصر، بدون تاريخ نشر.

المقريزى(تقى الدين بن العباس أحمد بن على): كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الثانية ١٩٨٧.

سادسا: مراجع إسلامية عامة:

ابن تيمية: الكلم الطيب، بتحقيق محمد ناصر الألبانى، المكتب الاسلامى، الطبعة الثالثة،١٣٩٧هـ.

أبو زهرة(محمد أبو زهرة): التكافل الاجتماعى فى الاسلام ، دار الفكر العربى، بدون تاريخ نشر.

الغزالى (محمد الغزالى): ظلام من الغرب، دار الاعتصام، بدون تاريخ نشر.

- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق،١٩٨٩.

القرضاوى (د. يوسف القرضاوى): غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، مكتبة وهبه، ١٩٧٧.

القلقشندى (أبو العباس أحمد): صبح الأعشى ، المطبعة الأميرية بالقاهرة،١٩١٧.

الماوردى (أبوالحسن علي بن محمد بن حبيب البصرى):

- أدب الدنيا والدين، تحقيق عبد الله أحمد أبو زينة، مؤسسة دار الشعب،١٩٧٩.

المودودى (أبو الأعلي المودودى): الحكومة الإسلامية، المختار الإسلامى، ١٩٨٠.

علوان (عبد الله ناصح علوان): التكافل الاجتماعى فى الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع،١٩٧٣.

المراجع في الاقتصاد الوضعي:

١- الكتب:

أبالكين ، دزراسوف، كوليكوف: الاقتصاد السياسى، ترجمة سعد رحمى، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٧.

بيتر مارتين (هانس) ،شومان (هارالد): فخ العولمة ، ترجمة د. عدنان عباس علي، عالم المعرفة (٢٣٨)، ١٩٩٨.

جامع ،د. أحمد جامع): المذاهب الاشتراكية، مع دراسة خاصة عن الاشتراكية في الجمهورية العربية المتحدة، المطبعة العالمية ١٩٦٧.

– النظرية الاقتصادية ، الجزء الثاني، « التحليل الاقتصادي الكلى»، دار النهضة العربية ١٩٧٣.

جورباتشوف (ميخائيل): البيريستوريكا ، ترجمة حمدي عبد الجواد ، دار الشروق، ١٩٨٨.

روبنسون (جوان)، ايتويل (جون): « مقدمة في علم الاقتصاد الحديث»، تعريب د.فاضل عباس مهدى، دار الطليعة، بيروت ، ١٩٨٨.

سليه (فرنسوا): « الاخلاق والحياة الاقتصادية»، ترجمة د. عادل العوا ، منشورات عويدات، بيرروت- باريس ١٩٨٩.

شكريدوف (فلاديمير): « الاشتراكية والملكية»، البيرويستريكا ، « مفهوم جديد للاشتراكية»، ترجمة حمدى عبد الجواد، دار الثقافة الجديدة.

فوزى (د. عبد المنعم فوزى): « المالية العامة والسياسة المالية »، منشأة المعارف، الاسكندرية بدون تاريخ نشر.

ماكارونا: « التطور الاقتصادي للمجتمع الاشتراكى»، دار التقدم ، موسكو.

د. محمد دويدار: « مبادئ الاقتصاد السياسى»، منشأة المعارف بالاسكندرية، ١٩٨٢.

د. مصطفى رشدى شيحة: « علم الاقتصاد من خلال التحليل الجزئى»، الدار الجامعية، ١٩٨٧.

نخبة من الأساتذة المصريين والعرب المتخصصين: « معجم العلوم الاجتماعية»، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٥.

نيكتين: « أسس الاقتصاد السياسى»، دارالتقدم موسكو، ١٩٨٤.

هيلبرونر (روبرت): « رأسمالية القرن ٢١ »، ترجمة كمال السيد، مركز الاهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٥.

مراجع مترجمة:

النظام المالي السوفيتى: أعدته لجنة من أساتذة المعهد المالي بموسكو،ترجمة أحمد فؤاد بلبع، ١٩٦٧.

بوبوف (يورى): دراسات في الاقتصاد السياسى، الاشتراكية وقضايا التوجه الاشتراكى دار التقدم، موسكو ١٩٨٥.

-دراسات فى الاقتصاد السياسى، الامبريالية والبلدان النامية، ترجمة د. اسكندر ياسين ،دار التقدم، موسكو،١٩٨٤.

جريجورى (بول)، ستيوارت (روبرت): النظم الاقتصادية المقارنة، » تعريب ، د.طه عبد الله منصور، دارالمريخ ١٩٩٤.

سول (جورج): «المذاهب الاقتصادية الكبرى» ترجمة د. راشد البراوى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧.

لاجوجى (جوزف) : المذاهب الاقتصادية، ترجمة د. ممدوح حقى ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس، ١٩٨٤.
لوب (جاك): العالم الثالث وتحديات البقاء، ترجمة أحمد فؤاد بلبع ، عالم المعرفة، الكويت،١٩٨٦، رقم ١٠٤.
هالم (جورج ن): النظم الاقتصادية، ترجمة أحمد رضوان ، مكتبة الأنجلو المصرية،١٩٧١.

ثانيا: المراجع الأجنبية

المراجع باللغة الانجليزية:

Allen (Edward D.) and Brownlee (O.H.): Economcs of public finance, New York Prentic- Hall, Once, 1940.

Boyes (William) & Melvin (Michael): Economics, Mifflin, 1994.

Dewett (Kewal K.): and Varma (J.D.) : Refresher Course in Economie theory, Primier Publishing,, 1969.

Duesenberry (James S.) : Government Expenditures and Growth , Public finance and Fiscal Policy, selected Readings Edited by Scherer (Joseph) and Papke (James A.), Houghton Mifflin Company. Boston, 1966.

Keiser (Norman F.): Macroecoomics, Fiscal policy and economic growth. john wiley & Sons, Inc.. 1967.

Lekachman (Robert.): A history of Economie ideas, New York, 1959.

Lindholm (Richard W.): Public finance and Fiscal policy, pitman publishing coporation, New York, Tornto. London, 1950.

Loucks (William): Comparative Economic systems, six edition, 1961.

Smith (Adam): The wealth of Nations, Dent, London, Every man's Library New

York, 1910.

World Bank: Staff working, paper No. 304 october 1978 "intergovernmental fiscal Relations in developing countries".

Wright (David M.): Capitalism, New York, London, 1951.

المراجع باللغة الفرنسية :

Barrère (Alain): Politique financière , Paris, Librairie Dalloz, 1958.

Brochier (Hubert) et Tabatoni (Pierre): Economie financière , presses universitaires de france, 1959.

Gaudemet (Paul Marie): Précis des finances publiques , Tome 1 et 11, editions , Montchrestien, Paris, 1970.

Gaudemet (Paul Marie) et Molinier (Joel): Finances Publiques , Montchrestien, 1988.

Geours (Jean Saint): Politique economique comparée, institut D'etudes politiques de l'université de Paris, 1964_1965.

Lalumière (Pierre): Les finances publiques, Librairie Armand Colin, 1986.

Masoin (Maurice): Theorie Economique des finances Publiques, Badue, Paris, 1946.

حكم التعاقد عبر أجهزة الاتصال الحديثة فى الشريعة الإسلامية

الدكتور/ عبد الرزاق رحيم الهيتي

تمهيد

الحمد الله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فإن من أهم خصائص شريعتنا السمحاء هو خلودها، فهى الشريعة التى أنزلها البارى جل وعلى كى تبقى خالدة حتى يرث الله الأرض ومن عليها، ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾[1].

وسر خلود هذه الشريعة يكمن فى قدرتها على احتواء المستجدات، وسر قدرتها هذه تكمن فى مصادرها التشريعية المتعددة.

وبما أن الحياة فى تطور دائم ومستمر، فإن ذلك يعنى أن مسائلها ستبقى متجددة وذلك يقتضى بيان حكم الله والكشف عن جميع المستجدات، كى تبقى هذه الشريعة هى الحاكم لأفعال العباد.

وبناء على ما سبق: فلقد ارتأيت أن يكون موضوع بحثى هذا هو بيان الحكم الشرعى فى عملية إجراء العقود عبر أجهزة الاتصال الحديثة، باعتبارها إحدى القضايا الطارئة، والتى يحتاج الناس إلى معرفة حكم الله فيها.

---

(١) سورة المائدة، آية:٣

وسأعتمد فيما استخلصه من نتائج فى هذا البحث على ما ورد فى كتب الفقــه من آراء مذاهب الفقه الإسلامى لمعالجة قضايا قريبة من المسائل التى نحن بصدد البحث عنها.

وسيشــتمل هــذا البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة،أبحث فى المقدمة نشأة هذه الأجهزة ومراحل تطورها،ثم أجعل المبحث الأول منه خاصا لبحث حكــم التعاقد من خلال أجهزة الاتصال المعنية بنقل الأصوات فقط، المباشر منها وغير المباشر.

أما المبحث الثاني: فسأجعله خاصا للبحث فى حكم التعاقد عبر الأجهزة المعنية بنقل الحروف فقط.

وأما الخاتمة: فستتضمن أهم النتائج التى توصلت إليها.

ومن الله التوفيق، وهو حسبنا ونعم الوكيل

المقدمة

إن البحـث العلمـى يقتضى تصور الشيء ربيان ماهيته أولا، ومن ثم إصدار الحكم فيه.

ذلـك لان المنطق يقتضى بأن الحكم على الشيء هو فرع من تصوره، لذلـك كان لا بد لنا من نظرة سريعة وخاطفة على وسائل الاتصال الحديثة، مـن حيـث نشـأتها ومراحل تطورها، لكى يكون ذلك عونا لنا على إصدار الأحكام الشرعية المتعلقة بها.

مـن المعلـوم أن المجـتمعات الإنسانية ـ ونتيجة للتطور الحضارى والـتقدم التكنولوچى ـ قد أصبحت بحاجة إلى وسائل تساعدها على الاتصال فـيما بيـنها، سواء كان ذلك لأغراض سياسية من أجل أحكام السيطرة على الـبلاد، ومعـرفة ما يجرى فيها بأسرع وقت ممكن، أم لأغراض اجتماعية واقتصادية بحتة.

ولذلك بذل الإنسان جهده فى البحث عن الوسائل التى تمكنه من تحقيق ذلك الغرض، ابتداء بالمرايا العاكسة، وانتهاء بالأقمار الصناعية.

وفى عصرنا الحديث ـ وفى ظل التقدم التكنولوچى ـ تطورت أجهزة الاتصال، فكانت الطفرة فى هذا المجال باكتشاف اللاسلكى عام / ١٨٩٦م[١] والذى استطاع الإنسان من خلاله كسر حاجز المسافة والزمن.

ولم يقف الإنسان عند هذا الحد فقط، بل ظل جاهدا فى البحث من أجل الوصول إلى ما هو أفضل، حتى تمكن من استخدام الأقمار الصناعية.

---

(١) اتصـال الفضـاء ١٥، أدوين دنلاب، ترجمة زكريا البرادعي،١٩٦٢م، دار الفكر العربي

لقـد كان الإنجاز العلمى الذى تحقق عام / ١٩٥٧م قفزة كبيرة فى هذا المجـال، وعندما تم إرسال القمر الصناعى « سبوتنيك ــ واحد واثنين » إلى الفضـاء الخـارجى للـدوران حـول الأرض، وإرسـال المعلومات المدنية والعسكرية، ثم أدت المنافسة فى هذا المجال بين المعسكرين الشرقى والغربى إلى وجود العديد من الأقمار الصناعية التى تجوب الفضاء ليلاً ونهاراً[١].

الاتصالات السلكية واللاسلكية:

جـاء فـى تعريف الاتحاد الدولى للمواصلات السلكية وللاسلكية بأنها هي:

عملـية تسـاعد المرسل على إرسال المعلومات بأى وسيلة من وسائل النظم الكهرومغناطيسية، من تلفون أو سلك أو بث تلفزيوني، أو نحو ذلك[٢]

وهذه الوسائل منها ما يسير عبر كوابل أرضية، أو بحرية، أو محطات لاسـلكية كبيرة تعتمد على أجهزة إرسال واستقبال، ومجموعات هوائية لكل منهما، أو استخدام الأقمار الصناعية كوسيلة وسيطة لتحقيق اتصالها.

فالـبرق ــ مـثلاً ــ يعتمد على النموذج الخاص لهذا الغرض، والذى يقـوم المرسـل بكـتابة المطلوب فيه، بعد ذلك يقوم المكتب الرئيسى للبريد بإرسـاله إلى الجهة المرسل إليها، ثم يكتب على ورقة خاصة يسلمها موظف البريد إلى المرسل إليه.

(١) انظـر ذلك مفصلا في: الأقمار الصناعية وسفن الفضاء، بتصرف سعد شعبان ٥٢ ــ ٥٣، ط، ١٩٧٣م دار الفكر العربي

(٢) الاتصـالات السلكية وللاسلكية في الوطن العربي، ميسر حمدون سليمان،ط، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢م.

هــذه هـــى خلاصـــة الإجراءات المتعلقة بعملية الإرسال «البرقية، أو الـــتلغراف» والـــتى يتضح من خلالها طول العملية أولا، وإمكانية تعرضها للضياع أحيانا والتحريف. والخلط أحيانا أخرى، وإن كان هذا نسبته قليلة جداً إضافة إلى فقدانها إلى السرية والكتمان[1].

وأمـــا الـــتلكس: فإن عملية الاتصال به تتم من خلال جهازين مرتبطين بوحـــدة تحكـــم دولى ينقل كل واحد منها إلى الآخر المعلومات المكتوبة دون وجـــود وســـيط بينهما، حيث أنه يمكن للمشترك الاتصال بجميع أنحاء العالم وهـــو جالس فى مكتبه، من خلال جهاز التلكس المرتبط بوحدة تحكم خاصة بـــه، دون الحاجـــة إلى الانتقال إلى مكان آخر، ودون وجود احتمال تسرب المعلومـــات، فضـــلاً عن قدرته على اختصار الوقت وتحقيق قدر أعلى فى السرعة.

ولكـــل مشترك فى هذا الجهاز رقم خاص يميزه عن بقية المشتركين، ولهـــذا الجهاز مفاتيح شبيهه بالآلة الكاتبة، ولكل مفتاح من مفاتيحه رقم يرمز إلـــى حـــرف متعارف عليه دولي، وحينما تجمع فيه الأرقام ــ أى الحروف المقصـــودة ــ يقوم الجهاز إلى تحويلها إلى إشارات كهربائية ليتلقاها جهاز التلكس المرسل إليه[2].

والخلاصـــة: إن المشـــترك فى التلكس بعد إكمال الإجراءات الفنية الخاصـــة بالجهاز، فإنه يبدء بإرسال المطلوب على شريط تثقيب خاص عن طـــريق جهـــاز الإرسال الآلي، حيث يقوم الجهاز بدوره ــ بنقل كل ما كتب

---

(١) كـــيف تعمـــل الشـــبكات: ٨ــ٩، فرانك درفلر ولس فريد، ترجمة مركز التعريب والبرمجة ط٢، بيروت، الدار العربية للعلوم، ١٩٩٤م.

(٢) المصدر السابق:٢٧ــ ٢٨.

إلى الجهاز الآخر المرسل إليه، ليظهر المكتوب كما هو.

وفي حالة عدم قيام الجهاز بالإرسال، أو عدم استقبال الجهاز الآخر لسبب ما، فإن ذلك يظهر على الجهاز، حيث أنه يقوم بإعطاء إشارة توحي بعدم إجراء الاتصال، وهنا نود الإشارة إلى أمر يتعلق بالناحية التوثيقية وهو: أن الأمر يعتبر محسوما من هذه الناحية، إذا ما وجد الختم على الورقة المرسلة من قبل المرسل، ولا يمكنه إنكار ما فيها أو التخلي عنها.

وأما الإرسال عن طريق البريد المصور (الفاكس) فإنه يتم من خلال جهازين مرتبطين بالخطوط الهاتفية، حيث يضع المرسل الورقة المكتوبة فى الجهاز ويضرب الأرقام الخاصة بالجهاز الثاني، حينئذ إذا لم يكن ذلك الجهاز مشغولاً أو فيه خلل، فإنه يقوم بفتح الخط ليقوم بطبع صورة الورقة المرسلة على ورقة خاصة موجودة فيه، لتظهر الورقة للمرسل إليه كما هى دون تغيير أو تبديل[1]، وكذلك الحال بالنسبة لجهاز الحاسب الآلى فى حالة قيامه بنقل رسالة خطية عبر الشاشة، فإنه يقوم بنقل الرسالة نفسها حرفيا وبدون أى تغيير أو تبديل.

وهنا يظهر الفرق بين جهازى التلكس والفاكس:

فإذا كان التلكس يحتاج إلى الضرب على الحروف الموجودة فى جهاز المرسل لتظهر مطبوعة على الجهاز الثاني، فإن البريد المصور (الفاكس) ينقل صورة كاملة للورقة الموضوعة فى الجهاز، دون الحاجة إلى كتابتها مرة أخرى، وهى صورة طبق الأصل بشكلها ونوعية الكتابة فيها، فكأنه ينقل الورقة عبر خطوط الاتصال ليصورها فى الجهاز المرسل إليه، فتظهر

---

(١) كيف تعمل الشبكات: ٨٩ ــ ٩٠، مصدر سابق.

صورة منها بدقة متناهية.

هذا ما يتعلق بأجهزة الاتصال الحديثة الناقلة للحروف فقط

أمـــا الأجهزة الناقلة للأصوات فهى كثيرة ومتعددة أيضا، ومن أبرزها جهـــاز الهـــاتف (التلفون) والذى يتم الأتصال من خلاله عن طريق الخطوط (الكابلات الكهربائية) عبر الأرض أو عن طريق الأقمار الصناعية[1].

كمـــا ويمكـــن أيضـــا إجراء الاتصال وإبرام العقود عن طريق جهاز اللاســلكى الــذى يــتم من خلاله نقل الكلام الصريح، أو الكلام المفهوم عن طريق الشفرات[2].

وبالإضـــافة إلـــى ما سبق فانه يمكن إجراء العقود أيضا عن طريق الــراديو والــتلفزيون، وكذلـــك عن طريق شريط التسجيل (الكاسيت) الناقل للصـــوت فقط، أو عن طريق شريط التسجيل (الفيديو كاسيت) الناقل للصورة والصوت معا.

أخيراً دخل الحاسب الآلى (الكمبيوتر) هذا المضمار فأصبح كثير من الإجــراءات الــتعاقدية تــتم من خلاله، فعن طريقه يتم حجز أماكن السفر والســياحة ونحوهما، ومن خلاله يتم الاتصال بين الشركات الفرعية والشركة الأم لتنظــيم الــرحلات والاتفاقــيات، وعــبره يتم قطع التذاكر، وفى الآونة الأخــيرة دخــل الكمبــيوتر الأسواق المالية من أوسع أبوابها، فأصبح يقوم بتنظــيمها، وتنظيم العقود فيها، وإجراء بعض العقود والتحويلات، خاصة ما يــتعلق مــنها بالجانــب النقدى والمصرفي، إذ أنه يمكن للمشترك فى أسواق

(١) المصدر السابق: ٣٦.

(٢) المراجع السابقة.

البورصــة العالمــية أن يــتابع مــن خلال الكمبيوتر أحوال السوق صعوداً ونــزولاً، فإذا ما أراد بيع نوع من العملات أو شرائها، فإنه يعطى للكمبيوتر إشارة بذلك، ليقوم بكتابة رسالة وتوجيهها إلى الكمبيوتر المركزي، الذى يقوم بــدوره بتســجيلها على الحساب الخاص بذلك العميل الموجود لديه، كما أنه يمكــنه ربط الكمبيوتر بجهاز كمبيوتر آخر عن طريق الهاتف، أو عن طريق مجوعــة اتصال خاصة تدعى (الإنترنت) internet ، ثم القيام ببرمجة خاصة تمكــنه من مخاطبة الجهاز الآخر أوتوماتيكيا أو عمليا، وبالتالى كتابة رسالة تعاقديــة فيه وتخزينها، مع توجيهه إلى إرسال نسخة منها إلى الجهاز الثانى المرتــبط بالمتعاقد الآخر، أو التعاقد مباشرة من خلال شاشة الجهاز بطريق الإنترنت[1].

ومن خلال هذا العرض الموجز والسريع يتضح لنا أن إنشاء العقود وإبــرامها عبر أجهزة الاتصال الحديثة يتم: إما من خلال نقلها للصوت فقط، كالهــاتف، والحاســب الآلــى بطــريق الإنترنــت، واللاســلكي، والراديو، والــتلفزيون، وجهــاز التسجيل، والفيديو كاسيت، أو من خلال نقل الحروف المكــتوبة كالبرقية (التلغراف) والتلكس والبريد المصور (الفاكس)، والحاسب الآلــى فى حالة نقله لرسالة خطية عبر الشاشة، لذلك فإنى سوف أجعل لكل نوع منها مبحث مستقلا:

---

(١) ثقافــة الكمبيوتر، الوعى والتطبيق والترجمة: ١٢٥، غارى ج بيتر، ط، قبرص مؤسسة الأبحاث اللغوية، ١٩٨٧م

المبحث الأول
الوسائل الخاصة بنقل الأصوات

من خلال عرضنا السابق يمكننا حصر الوسائل التى يمكن من خلالها نقل الأصوات بالآتي:

الهاتف "التلفون"، الحاسب الآلى بطريق الإنترنت، اللاسلكي، الراديو، التلفزيون، جهاز التسجيل، جهاز الفيديو، وهذه الوسائل يمكن تصنيفها إلى صنفين: الصنف الأول: الوسائل الخاصة بنقل الأصوات مباشرة بدون تأخير "النقل المباشر" ويشمل كلا من: الهاتف أو "التلفون " الحاسب الآلى بطريق الإنترنت، الراديو، التلفزيون إذا كان النقل من خلالهما حياً ومباشراً.

أما الصنف الثانى من هذه الوسائل: فهى التى يتم من خلالها نقل الصوت لكن بعد مضى فترة على إصداره والتلفظ به "النقل الغير المباشر" ويشمل كلا من: أشرطة التسجيل على اختلاف أنواعها المسموعة فقط، أو المسموعة والمرئية معا " الفيديو كاسيت "، سواء كانت موجهة إلى الطرف الآخر فى العقد أم تم نقل مضمونها عبر أجهزة الراديو، والتلفزيون، والفيديو.

كما يشمل أيضا جهازى الراديو، والتلفزيون، إذا لم يكن النقل من خلالهما حياً مباشراً.

لذلك فإن مبحثنا هذا سيتضمن مطلبين:

المطلب الأول: وسائل نقل الصوت المباشر.

المطلب الثاني: وسائل نقل الصوت الغير مباشر:

المطلب الأول
وسائل نقل الصوت المباشر

وتشـمل كمـا أسـلفنا فـى كلامنا كلا من: جهاز الهاتف " التلفون"، والحاسب الآلي(الإنترنت)، واللاسلكي، والراديو،والتلفزيون ــ فى حالة كون النقل حياً ومباشراً.

لذلـك فإنى سوف أقوم ببحث حكم التعاقد من خلال كل جهاز من هذه الأجهزة على حدة وعلى التوالي.

حكم إبرام العقود من خلال الهاتف (التلفون) وجهاز الحاسب الآلى (الإنترنت):

مـن المعلـوم أن جهـازى الهاتف، والحاسب الآلى بطريق الإنترنت، يقومـان بنقل كلام المتحدث فيهما مباشرة وبدقة متناهية، حيث أنه يسمع كلا المتحدثين كلام صاحبه بوضوح، ولا يختلف الكلام فيهما عن الكلام المباشر، سـوى فى وجود فاصل مكانى بينهما – بالنسبة لجهاز الحاسب الآلي– وعدم إمكان رؤية أحدهما للآخر،– بالنسبة لجهاز الهاتف الناقل للصوت فقط– وإن كانـت التكنولوچـيا الحديـثة قـد توصلت إلى اختراع جهاز ينقل الصورة والصـوت معا، إلا أنه لا زال استخدامه محصوراً فى بعض البلدان، وعليه فإن صحة التعاقد من خلاله تكون بطريق الأولى، لزوال احتمال التزوير فى مثل هذه الحالة.

ووِفقاً لما سبق، فإنه يمكننا القول: بأنه لا يوجد أى فارق بين العقد الذى يتم بين المتباعدين الحاضرين فى مجلس العقد وبين العقد الذى يتم من خلال هذين الجهازين، سواء فى وجود فاصل مكانى بين المتعاقدين، أو عدم إمكان

رؤية أحدهما للآخر – بالنسبة لجهاز الهاتف الناقل للصوت فقط – وهنا يرد علينا السؤال الآتي:

هل لعدم رؤية أحد المتعاقدين للآخر علاقة فى صحة العقد ؟؟

لقد بحث فقهاؤنا ــ رحمهم الله ــ مسائل شبيهه بمسألتنا هذه، يمكننا الاعتماد عليها فى تقرير الحكم، وهى حكم التعاقد بين المتعاقدين المتباعدين الذين لا يرى أحدهما الآخر، لكنه يسمعه، وحكم التعاقد بين الغائبين، وحكم التعاقد بين متعاقدين يفصل بينهما ساتر.

أما بنسبة للمسألة الأولى، فيذكرها فقهاء الشافعية ــ رحمهم الله ــ جاء فى المجموع: "لو تناديا وهما متباعدان ، وتبايعا ؛ صح البيع بلا خلاف[1].

وجاء فى مغنى المحتاج أيضا: "ولو تناديا من بعد، ثبت لهما الخيار وامتد ما لم يفارق أحدهما مكانه[2].

فهذان النصان صريحان فى صحة إبرام العقد بين المتباعدين، ويمكننا الاعتماد عليهما فى القول بصحة العقد المبرم من خلال جهاز الهاتف.

وهناك مسألة أخرى شبيهه بمسألتنا هذه يذكرها فقهاء الشافعية أيضا، وهي:

حكم التعاقد بين الغائبين: يقول الإمام النووي: "لو قال: بعت دارى لفلان وهو غائب فلما بلغه الخبر قال: قبلت؛ انعقد البيع، لان النطق أقوى من الكتب[3].

---

(١) المجموع، ٩، ١٩٣، للإمام النووي، القاهرة، مطبعة العاصمة، بدون تاريخ

(٢) مغنى المحتاج٢، ٤٥ للخطيب الشربيني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

(٣) المجموع:٩، ١٧٧، مصدر سابق، انظر أيضا: فتح العزيز:١٠٣،٨ ، للرافعي، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، بدون تاريخ

وهـذا يعنى أن هناك فاصلا زمانيا بين صدور الإيجاب وقبوله، إضافة إلـى الفاصـل المكانى بين المتعاقدين، ومع ذلك فقد ذهب الإمام النووى إلى القول بصحة هذا العقد.

وهـناك أيضـا مسـألة أخرى ــ قريبة من مسألتنا هذه يذكرها بعض الفقهاء ــ رحمهم الله ــ فقد ذكروا أن وجود ساتر بين المتعاقدين، بل وحتى إقامـة وإنشـاء هـذا الساتر أثناء التعاقد، لا يؤثر على خيار المجلس، فعدم تأثيره على صحة العقد من باب أولى.

يقول ابن قدامة:

"ولـو أقاما المجلس وأسدلا بينهما سترا، أو بنيا بينهما حاجزاً.........؛ فالخيار بحاله وإن طالت المدة[١].

وجـاء فـى المجموع: " قال أصحابنا: فلو لم يفترقا، ولكن جعل بينهما حـائل مـن ستر أو نحوه، أو شق بينهما نهر؛ لم يحصل التفرق بلا خلاف، وإن بـنى بيـنهما جـدار، فوجهـان .... إلى أن يقول: "أصحهما" لايحصل التفرق كما لو جعل بينهما ستر[٢].

فجمـيع هذه النصوص التى ذكرها هؤلاء الفقهاء لمعالجة مسائل تتعلق بالـتعاقد بيـن متعاقدين لا يرى أحدهما الآخر تنص على أن عدم رؤية أحد المتعاقديـن للآخر لا تؤثر على إبرام العقد وصحته. وإن كان للفقهاء الحنفية رأى يختلف فى الحكم فى هذه المسألة عما ذهب إليه هؤلاء الفقهاء[٣].

---

(١) المغنى: ٣، ٤٨٤، ابن قدامة المقدسي، القاهرة، مكتبة القاهرة، بدون تاريخ

(٢) المجموع ٩/٤، ١٨٤، مصدر سابق

(٣) فقد جاء فى الفتاوى الهندية ما نصه: " لا يجوز أن ينادى من بعيد، او من وراء جدار" الفتاوى: ٣،٥

ومـن ناحـية أخرى: فإن الفقهاء مجمعون على أن الأساس فى صحة العقود هو تحقق الرضى، كما تدل على ذلك نصوصهم[1].

وإن ممـا لا شك فيه هو: أن ذلك الشرط متحقق فى المكالمة الهاتفية، ذلـك لان التعبـير إنما يتم من خلال اللفظ الصادر من كلا المتعاقدين، وهذا محـل اتفاق بين الفقهاء ـ وما الهاتف إلا وسيلة ايصال وتبليغ لصوت اللفظ الصادر، وليس هو وسيلة جديدة للتعبير عن الإدارة.

ـ إضـافة إلـى ما سبق كله: فإن الفقهاء مجموعون على أن العرف هو الأساس فى تحديد كيفية البيع وصحة انعقاده، ما دام أنه لم يرد فى ذلك نص.

يقـول ابـن نجيم: وأعلم أن اعتبار العادة والعرف، يرجع إليه فى الفقه فـى مسـائل كثـيرة، حـتى جعلوا ذلك أصلاً، فقالوا: فى باب ما تترك به الحقيقة: «تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة»[2].

ويقـول الدسوقي: «والحاصل أن المطلوب فى انعقاد البيع ما يدل على الرضـا عرفا»[3]. وجاء فى المجموع: «ولم يثبت فى الشرع لفظ لـه ـ أى للعقد ـ فوجب الرجوع إلى العرف، فكل ما عده الناس بيعاً؛ كان بيعاً»[4].

ويقـول ابـن قدامة: "إن الله أحل البيع، ولم يبين كيفته، فوجب الرجوع

---

(١) فـتح القديـر: ٣، ٤، ابن الهمام، ط١، مصر، المطبعة الأميرية الكبرى: ١٣١٦هـ، الفـروق للقـرافي: ١،٤٤–٤٥، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ، والمجموع: ٩، ١٧٢، مصدر سابق، والمغني: ٣، ٤٤٨٢

(٢) الأشـباه والنظائر: ٩٣، لابن نجيم، القاهرة، مؤسسة الحلبي وشركاؤه: ١٣٨٧هـ – ١٩٦٨م

(٣) الدسوقي على الشرح الكبير: ٣،٤، للدسوقي، مصر، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.

(٤) المجموع: ٩، ١٧٢، مصدر سابق.

فيه إلى العرف[1].

يعد كل ما سبق يمكننا القول: أن عدم رؤية أحد المتعاقدين للآخر أثناء التعاقد لا تؤثر على صحة العقد، قياسا على التعاقد بين المتباعدين أو الغائبين أو الذين يفصل بينهما ساتر.

وإذا كان عدم رؤية كلا المتعاقدين للآخر لا تؤثر على صحة العقد فإنه يمكننا القطع بصحة التعاقد من خلال جهازى الهاتف "التلفون"، والحاسب الآلى بطريق الإنترنت، باعتبارهما وسيلتان موصلتان للفظ الصادر من كلا المتعاقدين، وليس هما وسيلتان للتعبير عن الإرادة، ذلك لان وسائل التعبير عن الإرادة منحصرة فى القول أو الفعل أولا، سواء تم ذلك بالإشارة أو الكتابة، أو بالسكوت فى معرض البيان ثانيا، وما اللفظ الذى ينقله هذين الجهازين ويوصلانه إلى كلا المتعاقدين ــ وكما يقول الشاطبى ــ إلا: "وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد والمعنى المقصود"[2].

وبما أن هذين الجهازين هما جهازي إيصال وتبليغ فى العرف، فإنه يمكننا القول بصحة التعاقد من خلالهما شرعاً.

اتحاد المجلس والخيارات المتعلقة به

إن من يتمعن فى العقود التى تعقد من خلال هذين الجهازين ويمعن النظر فيها، يجد أنها عقود من نوع خاص، وذلك أنه يمكن إدراجها ضمن العقود بين الغائبين، لأنها تلتقى معها فى بعض الوجوه، وتختلف عنها فى

---

(١) المغني: ٣، ٤٨٢، مصدر سابق.

(٢) الموافقات: ٨٧/٢ للشاطبي، ٢ط، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٩٥ هـ ــ ١٩٧٥م.

وجوه أخرى كما لا يمكن اعتبارها أيضا عقودا بين حاضرين للعلة نفسها.

وبمــا أن لاتحــاد مجلس العقد من حيث الزمان والمكان ــ أثر فى نفاذ العقــد مــن عدمه، فإن ذلك يستوجب منا بحث ثلاثة مسائل لها علاقة باتحاد المجلــس وهي: خيار الرجوع عن الإيجاب، وخيار القبول، وخيار المجلس، ثــم بعــد ذلــك نفصــل القول فى مجلس التعاقد من خلال هذين الجهازين وخياراته الثلاثة السابقة:

أولا: خيار الرجوع عن الإيجاب:

ويعــنى بــه: أن يكــون للموجب فى العقد حق الرجوع عن الإيجاب الصادر من قبل اقتران القبول به[1].

وقــد أعطى جمهور الفقهاء هذا الحق للموجب ما لم يتصل به القبول مــن قبل الطرف الآخر، لكن فقهاء المالكية قالوا: يمنع رجوع الموجب عن ايجابــه حــتى وإن كــان مجلــس العقد ما زال قائما ومستمرا إذا كان ذلك الإيجاب بصيغة الماضي، أو كان الأمر يتعلق بالتبرعات[2].

ويمــتد هــذا الخيار ــ لدى فقهاء الحنفية والحنابلة ــ ما دام أن مجلس العقــد لا يزال قائما إلا إذا اعرض أحد المتعاقدين عن العقد أو خيره صاحبه أو تفرقا[3].

(١) يــراجع فى تفصــيل ذلك كلا من: حاشية ابن عابدين: ٤، ٢٠، ١٥٥، بيروت، دار أحــياء التراث العربي، بدون تاريخ، وفتح القدير: ٥، ٧٨، ابن الهمام، ١ط مصر، المطبعة الأميرية الكبرى، ١٣١٦هـــ، المجموع: ٩، ١٧٩، مصدر سابق،

(٢) الفقــه على المذاهب الأربعة: ٢،١٥٧، عبد الرحمن الجزري، المكتبة التجارية الكبرى: ١٩٧٢م

(٣) فتح القدير: ٥، ٧٨، ابن الهمام مصدر سابق، المغني، ٣، ٤٨٢ ـــ ٤٨٣

أمـــا فقهــاء الشــافعية: فإنهم اشترطوا الفورية فيه، لكنهم قالوا: أنه لا يضر الفصل اليسير.

وأمـــا فقهاء المالكية: فانهم، بالرغم من إسقاطهم هذا الحق، فانهم ذهبوا إلى القول: بأن الفصل مهما طال فإنه لا يسقط حق الخيار، ما دام أن الحديث يــدور حــول العقد[1]، وذلك فيما لو كان الإيجاب بغير صيغة الماضي، ولم يكن متعلق بالتبرعات.

ثانيا: خيار القبول

وهــو يعنـــي: منح المخاطب بالإيجاب حق القبول والرفض ما دام أنه باقيا فى مجلس العقد، ولم يثبت لديه رجوع الموجب عن إيجابه.

وإلـــى ذلـــك ذهــب فقهاء الحنفية والحنابلة[2]، وخالفهم فى ذلك فقهاء الشافعية[3]، حيث أنهم اشترطوا الفورية فيه، أما فقهاء المالكية: فإنهم أجازوا التأخير اليسير الذى لا يدل على الإعراض عن العقد[4].

ثالثا: خيار المجلس

ويعـــنى بـــه: أن يكون لكلا المتعاقدين الحق فى فسخ العقد بعد صدور الإيجاب والقبول منهما، ما دام أنهما باقيان فى مجلس العقد.

وإلـــى ذلك ذهب جمهور الفقهاء من الصحابة والتابعين، وبه قال فقهاء

---

(١) الفقه على المذاهب الربعة: ٢،١٥٩، مصدر سابق.

(٢) فتح القدير: ٥، ٧٨، ٧٩.

(٣) المجموع: ٩، ١٧٩، مصدر سابق، فتح العزيز: ٨، ١٠٤، مصدر سابق.

(٤) الفروق: ٣، ١٧٢ ــ ١٧٣ للقرافي، مصدر سابق

الشافعية، والحنابلة والظاهرية والزيدية والإمامة[1].

مستدلين على ذلك بالحديث الصحيح الوارد عن رسول الله ﷺ: "البيعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه، مالم يتفرقا، إلا بيع الخيار"[2].

أمـــا الحنفية والمالكية: فإنهم أسقطوا هذا الخيار، وقالوا: إن العقد يكون لازمـــا بمجـــرد الإيجاب والقبول، إلا إذا اشترط الخيار، مستدلين على ذلك بقوله تعالى: ﴿يأيها الذين أمنوا أوفوا بالعقود﴾[3].

وقـــالوا أيضا: أنه عقد معاوضة فيلزم بمجرد صدوره قياسا على الخلع والنكاح[4].

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفقهاء ــ بما فيهم القائلين بخيار المجلس ــ مـــتفقون علـــى إســـقاط هـــذا الخـــيار فـــى العقود غير اللازمة، كالوكالة، والمضاربة، والمشاركة، وفى العقود الواردة على المنافع كالنكاح، والإجارة.

وإنمـــا حصل الخلاف بينهم على إثبات خيار المجلس من عدمه فى ما عدا هذه العقود، وهى العقود اللازمة الواردة على الأعيان فقط.

---

(١) انظـــر ذلـــك فى كل من الأم: ٣، ٣ للشافعي، مصر، كتاب الشعب، ١٣٨٨هــ-١٩٦٨م/ المجموع: ٩: ١٨٤، المغني: ٣، ٤٨٢، المحلى: ٨، ٣٥١ ــ ٣٥٢، لابن حـــزم الظاهـــري، بـــيروت، المكتب التجارى للطباعة والنشر، بدون تاريخ، البحر الـــزخار: ٤،٣٤٥،لابـــن المرتضى، بيروت، مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ، شرائع الإسلام: ٢، ٢١، للحلى ، ١ط، النجف، ١٣٧٩هــ- ١٩٦٩م.

(٢) فـــتح الـــباري: شرح البخاري: ٥،٢٣٠،أبن حجر العقلاني، مصطفى البابي، الحلبى وأولاده، ١٣٧٨هــــ- ١٩٥٩م، صـــحيح مســـلم: ٣، ٩، مسلم بن الحجاج، واللفظ له، بيروت، المكتب التجارى للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

(٣) المائدة، آية: ١.

(٤) فـــتح القدير: ٥،٨٠، مصدر سابق، بداية المجتهد ونهاية المقصد، ٢، ١٢٩، ابن رشد الحفيد، بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ

مجلـس العقد فى العقود المبرمة من خلال جهازى الهاتف والحاسب الآلى بطريق الإنترنت وخياراته:

بعـد أن انتهينا من إيضاح الخيارات المتعلقة باتحاد المجلس، نبدأ الآن ببحـث إمكانـية تطبـيق هذه الخيارات على العقود المبرمة من خلال هذين الجهازيـن، وإلـى أى مدى يحق للمتعاقدين التمتع بها، لنتمكن بعد ذلك من تحديد مجلس التعاقد فى هذه الأنواع من أجهزة الاتصال.

أولا: خيار الرجوع فى الإيجاب:

يـرى جمهـور الفقهـاء ـ وكما سبق القول ـ أن للموجب الحق فى الرجوع عن إيجابه ما دام أنه لم يقترن به قبول الطرف الأخر، ولا فرق فى ذلـك بين أن يكون العقد بين حاضرين أو بين متباعدين، وسواء كان التعاقد بيـن المتباعديـن عـن طريق المناداة أم عن طريق الهاتف، فهذا النوع من الخـيار مسلم به لدى جمهور الفقهاء، باستثناء فقهاء المالكية، كما سبق بيان ذلك مفصلا.

لكـن الكـلام ـ بالنسبة للتعاقد من خلال الهاتف ـ يدور حول امتداد هذا الخيار وبقائه:

لقـد بحـث فقهاءنـا ـ رحمهم الله ـــ هذه المسألة وهي: متى ينقطع خيار الموجب فى الرجوع عن ايجابه ؟؟

فقـالوا ـ بالنسـبة لحالة إبرام العقد عن طريق الكتابة: ويتمادى خيار الكاتـب إلـى أن يـنقطع خـيار المكتوب إليه، حتى ولو علم أنه رجع عن

الإيجاب قبل مفارقة المكتوب إليه ؛ صح رجوعه ولم ينعقد البيع[١].

وعليه فانه يمكننا القول: بأنه يحق للموجب المتعاقد من خلال هذين الجهازين الرجوع عن إيجابه، مادام أن الطرف الآخر الموجه إليه هذا الإيجاب لم يغادر مجلس العقد، ذلك "لان الأصل فى الإيجاب أن لا يكون ملزما، يحق للموجب الرجوع عنه إلى أن يلتقى به القبول[٢]، ولان فقهاءنا لما منحوه هذا الحق فى عقد بين غائبين، فمنحه هذا الحق فى التعاقد من خلال هذين الجهازين يكون من باب أولى، لقربه من التعاقد بين حاضرين ومثل هذا الحق فى التعاقد بين حاضرين أمر مسلم به لدى الفقهاء القائلين بهذا الخيار.

لكن السؤال المطروح أمامنا الآن هو: متى ينتهى خيار المجلس،بالنسبة للمتعاقدين من خلال هذين الجهازين؟؟ حتى يمكننا معرفة المدة التى يحق فيها للموجب الرجوع عن إيجابه.

إن الإجابة عن هذا السؤال يقتضى منا البحث فى خيار المجلس، من حيث ثبوته ومدته،إلا أن منهجية البحث تقتضى منا بحث خيار القبول أولا، ثم بعد ذلك نفصل القول فى خيار المجلس.

ثانيا: خيار القبول:

لقد وسع الفقهاء القائلون بهذا النوع من أنواع الخيار[٣] دائرة معنى التفريق، حيث أنهم اعتبروا مجرد القيام من مجلس العقد أو الانشغال عنه

(١) المجموع: ٩، ١٧٨، مصدر سابق

(٢) الوسيط:٤، ٤٦، للسنهوري، مصر، دار النشر للجامعات المصرية، ١٩٦٠م

(٣) هم فقهاء الحنفية والحنابلة رحمهم الله، انظر ذلك فى ص١٢

بـــأكل أو نحـــوه، بـــل كـــل ما يدل على الإعراض عن الإيجاب تفرقا يقطع الخـــيار. جاء في الفتوى الهندية: "وأما إذا اشتغل بالأكل فيتبدل المجلس، فلو ناما، أو نام أحدهما إن كان مضطجعا فهي فرقه[1].

وجـــاء فيها أيضا: "رجل قال لغيره أعطيتك هذا بكذا، فلم يقل المشترى شيئا حتى كلم البائع إنسانا في حاجة له، بطل البيع[2].

ويقـــول ابـــن عابديـــن: واخـــتلاف المجلـــس باعتراض ما يدل على الإعـــراض، مـــن الاشـــتغال بعمـــل آخر، كالأكل.... وشرب..... ونوم... وصلاة.... وكلام.... ولو لحاجة في ظاهر الرواية، ومشي مطلقا[3].

هـــذا هـــو الشأن في العقد المبرم بين حاضرين، وأن خيار القبول فيه يســـقط لمجـــرد الانشـــغال عـــن العقـــد، لكن الأمر بالنسبة إلى المتعاقد ين المتباعدين عبر هذين الجهازين غير واضح، لذلك لابد من استعراض ما قاله فقهاءنا بهذا الشأن.

الحقـــيقة هـــي أني لم أجد أحدا من الفقهاء. يبحث هذه المسألة بالذات، لكـــني وجدة بعض الفقهاء ــ القائلين بخيار القبول ــ من يبحث مسألة شبيهه بهـــا، من حيث تجدد مجلس العقد في كل منهما وعدم استقراره وهذه المسألة الـــتي بحـــثها هؤلاء الفقهاء هي: " التعاقد أثناء المشي أو المسير، وهل هناك

---

(١) الفـــتاوى الهـــندية:٣: ٧، مجموعة من علماء الهند، جمع الأمير الهندى علميكر، مصر، المطبعة العامرة الكستيلية، بدون تاريخ.

وانظـــر ذلك أيضا في فتح القدير:٥، ٧٨/ مصدر سابق، بدائع الصنائع:١٣٧،٥، للكاساني، مصر، المطبعة الجمالية، ١٣٢٨ ه ــ ١٩١٠م

(٢) الفتاوى الهندية: ٣، ٧، مصدر سابق.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٤، ٢٠، مصدر سابق.

فرق بينهما وبين التعاقد بين الجالسين ــ بالنسبة لخيار القبول ؟؟

جاء فى الفتاوى الهندية: "وإن تعاقدا عقد البيع وهما يمشيان أو يسيران على دابة واحدة أو دابتين فإن أخرج المخاطب جوابه متصلا بخطاب صاحبه؛ تم العقد بينهما، وإن فصل عنه ــ وإن قل ؛ فإنه لا يصح وإن كانا فى محل واحد[1].

ويقول الصدر الشهيد فى الفتاوى: "وإن أوجب أحدهما وهما واقفان فسارا، أو سار أحدهما بعد خطاب صاحبه قبل القبول، بطل الإيجاب[2].

وجاء فى حاشية ابن عابدين: "لو تبايعا وهما يمشيان أو يسيران ــ ولو على دابة واحدة ــ، لم يصح وأختار غير واحد كالطحاوى أنه إن أجاب على فور كلامه متصلا ؛ جاز،وصححه فى المحيط[3].

فهذه النصوص كلها تشير إلى أن العقد بين الماشيين أو الراكبين هو عقد فورى لا خيار فيه لمن وجه إليه الخطاب، بخلاف العقد بين الجالسين

وبما أن المكالمة التى تتم من خلال هذين الجهازين، شبيه بمسألتنا هذه، من حيث أن مجلس العقد فى كل منهما غير مستقر، بل هو فى تجدد مستمر، فكما أن مجلس العقد بين الماشيين أو الراكبين يتجدد بتجدد خطواتهما أو خطوات دابتهما، فكذلك الأمر بالنسبة للمتعاقدين من خلال هذين الجهازين، فإن مجلس العقد بينهما يتجدد بتجدد المكالمة وتكررها.

وعليه فإنه يمكننا القول بأنه يجب على القابل فى العقد المبرم من خلال

---

(١) الفتاوى الهندية ٣، ٧، مصدر سابق

(٢) المصدر السابق: ٣، ٧.

(٣) حاشية أبن عابدين: ٤، ٢٠، مصدر سابق، انظر فى هذا المجال أيضا ما جاء فى كتاب: بدائع الصنع: ٥، ١٣٧.

هذيـــن الجهازيـــن إعلان قبوله فور صدور الإيجاب، ولا يحق لـــه تأخيره قياسا على المتعاقدين الماشيين أو الراكبين، ذلك لان احتمال انقطاع الاتصال بيـــنهما وارد فـــى كـــل لحظـــة، وعند ذلك يسقط حقه فى إعلان قبوله على الإيجاب الموجه إليه. فإذا ما انقطع الاتصال بينهما ــ حتى وإن كان انقطاعه خارجـــا عـــن إرادتهما وأبدى القابل رغبته فى عقد الصفقة ــ أعاد المكالمة ثانـــية، فـــإن قبوله ــ فى هذه الحالة ــ يكون إيجابا جديدا يتوقف نفاذه على قـــبول الطـــرف الأخر، على رأى الفقهاء القائلين بجواز صدور الإيجاب من أى طرف من أطراف العقد(١).

ذلـــك لأن الـــتعاقد من خلال هذين الجهازين هو عقد متجدد، يسقط فيه خيار القبول قياسا على التعاقد بين الماشيين أو الراكبين.

ثالثا: خيار المجلس:

نعـــود الآن إلى بحث خيار المجلس ومدته بالنسبة للمتعاقدين من خلال هذين الجهازين.

أولا وقـــبل كل شيء أود أن أحدد طبيعة العقد المبرم من خلال جهاز الهـــاتف، وجهاز الحاسب الآلي،هل هو عقد بين حاضرين؟؟ أم بين غائبين؟؟ لكى يمكننا القول فى خيار المجلس بالنسبة إليهما فأقول: إن المتمعن فى العقد المبرم من خلال هذين الجهازين "الهاتف، والحاسب الآلي" يجد أنه ليس عقد بين حاضرين من جميع الوجوه، كما أنه ــ وفى نفس الوقت، ليس عقد بين غائبيـــن مـــن جمـــيع الوجوه أيضا، بل هو عقد مشابه لكل منهما من وجه،

(١) يـــراجع مـــا قالـــه الفقهاء رحمهم الله حول هذه المسألة: كتاب الفقه على المذاهب الأربعة: ٢ ، ١٥٧، مصدر سابق

ومغاير له من وجه أخر.

فهـــو يشبه العقد بين حاضرين من حيث الزمان، ذلك لان كل واحد من المتعاقدين يسمع كلام الأخر مباشرة، وبدون وجود فاصل زمانى بين صدور الإيجاب المعبر عن الإرادة وقبول الأخر.

فتعبـــير الموجـــب يصـــل إلى علم الآخر فور صدوره كما لو كانا فى مجلس واحد. وعلى هذا الأساس، فان العقد المبرم من خلال هذين الجهازين هو عقد شبيه بالعقد بين حاضرين من حيث الزمان.

أمـــا لاحظـــنا الجانب الأخر، وهو مكان كل واحد من المتعاقدين، فإننا نجد أن هذا العقد هو عقد شبيه بالعقد بين غائبين، وذلك نظرا لبعد كلا منهما وافـــتراقه عـــن مكـــان الأخـــر، مما يؤدى – وبالنسبة لجهاز الهاتف الناقل للصـــوت فقط- إلى عدم معرفة كلا المتعاقدين بحركات صاحبه وتصرفاته، كما لو كان العقد بين حاضرين.

ونظـــرا لوجود هذا الفرق فى التعاقد بين الحاضرين والغائبين، ذهب بعـــض الفقهـــاء القائلين بخيار المجلس إلى القول: بإسقاط هذا الخيار بالنسبة للمتعاقدين المتباعدين.

جـــاء فـــى المجموع: " لو تناديا وهما متباعدان وتبايعا ؛ صح البيع بلا خـــلاف، وأما الخيار: فقال إمام الحرمين: يحتمل أن يقال لا خيار لهما، لان التفرق الطارئ يقطع الخيار، فالمقارن يمنع ثبوته[1].

إلا أنـــنى لا أتفـــق مـــع القائليـــن بإســـقاط هذا الخيار عن المتعاقدين المتباعديـــن، ذلـــك لأنه لا يمكننا إلحاق هذا العقد بالعقد بين غائبين لأنه —

(١) المجموع: ٩، ١٩٣، مصدر سابق

وكمـــا سبق القول ــ هو عقد بين حاضرين من حيث الزمان، وإذا سلمنا بأنه عقــد بين حاضرين، فإن ذلك يعنى أنه لابد من تحقق التفرق فيه حتى نحكم بانتهاء مجلسه.

وبمـــا أن الـــتفرق ــ وكما يقول ابن قدامة ــ يعود تحديده " إلى عرف الناس وعاداتهم فيما يعدوه تفرقا، لان الشارع علق عليه حكما ولم يبينه، فدل ذلك على أنه أراد به ما يعرفه الناس كالقبض والإحراز[1].

ويقـــول الإمام النووى بهذا الخصوص: "والرجوع فى التفرق إلى العادة فما عده الناس تفرقا ؛ فهو تفرق ملزم للعقد، ومالا فلا[2].

وبـــناء على ما سبق: فإنه لا يمكننا القطع بأن التفرق المكانى الحاصل بيـــن المتعاقديـــن مـــن خلال جهاز الهاتف هو تفرق منه لمجلس العقد، لان العرف قد قضى بعدم وجود فرقة بين المتعاقدين من خلال الهاتف.

عليه فإنه يمكننا القول: بثبوت خيار المجلس للمتعاقدين من خلال هذين الجهازين، لا سيما وان هناك من الفقهاء من قال بثبوت هذا الخيار للمتعاقدين المتباعدين، يقول النووي: "والأصح فى الجملة ثبوت[3] الخيار" إلا أننا وحين أثبتنا هذا الحق للمتعاقدين المتباعدين، لا بد لنا من أن نحسم مسألة امتداد هذا الخـــيار، لكـــى يمكنـــنا تحديد مجلس التعاقد بين المتعاقدين من خلال هذين الجهازين، خاصة إذا ما لاحظنا مسألة البعد المكانى بينهما، وعدم معرفة كل مـــنهما بحـــركات صاحبه وتصرفاته – بالنسبة لجهاز الهاتف الناقل للصوت فقـــط، مما يكون مدعاة لحصول اختلاف أو تنازع بين المتعاقدين، مما يجعله

---

(١) ٣، ٤٨٤ مصدر سابق

(٢) المجموع: ٩، ١٩٢، مصدر سابق

(٣) المصدر السابق: ٩، ١٩٣

متنافيا مع مقصد الشارع.

مجلس العقد فى العقود المبرمة من خلال جهازى الهاتف والحاسب الآلى بطريق الإنترنت:

بعـــد أن انتهيـــنا من بيان مدى إمكانية تطبيق الخيارات الثلاث المتعلقة بمجلـــس العقد " خيار الرجوع فى الإيجاب، وخيار القبول، وخيار المجلس"، نبدأ الآن بتحديد مجلس العقد بالنسبة للمتعاقدين من خلال جهاز الهاتف الناقل للصوت فقط.

إن ممـــا لا شـــك فـــيه هـــو أن هنالك فرق فى التعاقد بين الحاضرين والمتباعديـــن، فالـــتفرق المكانى بين المتباعدين حاصل وأمر مسلم فيه، لكن الشـــيء الوحـــيد الـــذى يجعله أقرب إلى العقد بين حاضرين هو عدم وجود فاصـــل زمـــانى بيـــن صدور الإيجاب وقبوله واقتران القبول بذلك الإيجاب مباشـــرة، وذلك من خلال جهاز الاتصال من هاتف أو غيره، فجهاز الهاتف أو مـــا شـــابهه هـــو حلقـــة الوصل بين المتعاقدين ، على عكس المتعاقدين الحاضـــرين فـــى مجلـــس واحد، ذلك لان المجلس هو ــ وكما يقول الفقهاء "جـــامع المـــتفرقات"[1] ولذلك فإنه لا يتحقق التفرق بين الحاضرين إلا بتفرق الأبـــدان أو كـــان فى العقد خيار، ولقوله صلى الله عليه وسلم « البيعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا، إلا بيع الخيار»[2].

ومن هنا فإنه لا يمكننا قياس التعاقد بالهاتف الناقل للصوت فقط ــ على

---

(١) انظر ذلك في: فتح القدير: ٥، ٧٨، مصدر سابق،

(٢) فتح الباري: ٥، ٢٣١، مصدر سابق، صحيح مسلم: ٣، ٩، واللفظ له، مصدر سابق

الـتعاقد بيـن حاضرين، أو على التعاقد بين المتباعدين اللذين يرى كل واحد منهما صاحبه، وإلحاقه به من جميع الوجوه.

فـإن كـنا قـد ألحقـناه به وأعطيناه نفس الحكم من حيث ثبوت خيار المجلـس للمتعاقدين، فإننا لا يمكننا إعطاؤه نفس الحكم من حيث فترة امتداد هـذا الخـيار، وجعلـه باقيا حتى يفترق كلا المتعاقدين من مكانهما إذا كانا حاضرين، أو حتى يفترق أحد المتعاقدين عن مكان العقد إذا كانا متباعدين.

ذلـك لان هذا القياس هو قياس مع الفارق، إذ أن المتعاقدين الحاضرين موجـودان فى مكان واحد ويرى منهما صاحبه، ويدرك التصرفات الصادرة عـنه، والـتى قـد يكون فى بعضها ما يفيد فسخ العقد وإنهاء الخيار بينهما، وكذلـك الحال بالنسبة للمتباعدين الذين يرى كل منهما صاحبه. من حيث أن المتحدثيـن من خلال جهاز الهاتف ـ الناقل للصوت فقط ـ هما فى مكانين مختلفيـن، ولا يرى أى منهما صاحبه، ولا يعرف شيئا عنه، ولا يربط بينهما سوى جهاز الهاتف أو ما شابهه.

وعلـيه فإنـه يمكنـنا القول: بأن مجلس العقد المبرم من خلال جهاز الهـاتف الناقل للصوت فقط، أو ما شابهه من أجهزة الاتصال الأخرى، ينعقد مـن حيـن صدور الإيجاب أثناء المكالمة الهاتفية وانه يستمر ويبقى ما دام الكـلام موصولا بينهما، ويحق فيه للموجب الرجوع عن ايجابه ما دام أنه لم يقـترن بـه قـبول الطرف الأخر، ويبقى مجلس العقد قائما بينهما ما دامت المكالمـة بيـنهما مسـتمرة، فإذا ما انقطعت المكالمة من قبلهما أو من قبل أحدهمـا، أو قطعـت مـن قـبل غيرهما، وكان العقد تاما اقترن فيه القبول بالإيجـاب؛ فإن العقد يكون ـ حينئذ ـ تاما ولازما لكلا الطرفين، ولا يحق لأى منهما الرجوع فيه.

أمـــا إذا انقطعـــت المكالمـــة ــ لأى سبب من الأسباب ــ بعد صدور الإيجـــاب وقبل قبول الطرف الأخر، فإنه ــ ووفقا لما سبق ــ يحق للموجب أيضا الرجوع عن إيجابه ما دام أنه لم يقترن به قبول الطرف الأخر.

أمـــا الطرف الأخر الموجه إليه الإيجاب، فإنه لا يحق له الرجوع عن قـــبولـــه حـــتى ولو تم ذلك خلال نفس المكالمة، وذلك لان هذا العقد هو من العقـــود المتجددة التى يسقط فيها خيار القبول، قياسا على العقد بين الماشيين والراكبين.

هـــذا هو مجلس العقد فى حالة كون العقد مبرم فى جهاز ناقل للصوت فقط.

خصوصـــية لجهـــاز الهـــاتف الناقل للصوت والصورة معا، ولجهاز الحاسب الآلى عن طريق الإنترنت:

أمـــا إذا كـــان جهاز الهاتف ناقلا للصورة والصوت معا ــ والذى ظهر استخدامه مؤخراً- وإن كان محدوداً – فإن مجلس التعاقد فيه لا يختلف مـــن حيـــث انـــتهائه عن مجلس العقد بين المتباعدين الذين يرى كلا منهما صاحبه أثناء التعاقد والذى يمتد بينهما ما دام أنه لم يفارق أحدهما مكان العقد وكذلـــك الحكم بالنسبة لجهاز الكمبيوتر الناقل للصوت والصورة معا بطريق الإنترنت، والذى أصبح واقعا عمليا يتم من خلاله الاتصال إلى أبعد نقطة فى العالم.

جاء فى مغنى المحتاج: "ولو تناديا من بعد، ثبت لهما الخيار، وامتد ما لم يفارق أحدهما مكانه[1].

(١) معنى المحتاج: ٢، ٥٤، للخطيب الشربيني، مصدر سابق

وعليه ونظرا لتمكن كلا المتعاقدين من رؤية صاحبه، فإن مجلس العقد يعتبر منتهيا بالنسبة للمتعاقدين فى هذا النوع من أنواع أجهزة الهاتف، أو بجهاز الحاسب الآلى عن طريق الإنترنت بمجرد صدور تصرف من أحد المتعاقدين يدل على انشغاله عن العقد، أو إعراضه عنه، من أكل أو شرب أو صلاة أو ما شابه ذلك،حتى ولو كانت المكالمة لاتزال مستمرة بين المتعاقدين ، كما أنه ينتهى أيضا فى حالة مشاهدة أحدهما مغادرة صاحبه مجلس العقد، حتى ولو كانت المكالمة بينهما لاتزال مستمرة، إلا إذا كانت مغادرة ذلك المكان لإحضار أمر يتعلق بإبرام العقد، فانه يستثنى من ذلك ويتسامح فيه، إضافة إلى انتهائه بانتهاء المكالمة الهاتفية، كما هو الحال فى الجهاز الناقل للصوت فقط، ويمكننا تلخيص حالات انتهاء مجلس العقد بالنسبة لجهازى الهاتف الناقل للصوت والصورة معا وجهاز الحاسب الآلى عن طريق الإنترنت بالآتي:

١ـ انتهاء المكالمة الهاتفية.

٢ـ مشاهدة أى من المتعاقدين صدور تصرف من صاحبه يدل على انشغاله عن العقد أو إعراضه عنه، حتى ولو كانت المكالمة أو المقابلة عن طريق الإنترنت مستمرة بينهما.

٣ـ مشاهدة أى من المتعاقدين مغادرة صاحبه مجلس العقد، حتى ولو كانت المكالمة أو المقابلة قائمة ومستمرة بينهما، ويستثنى من ذلك كون مغادرته تتعلق بإحضار أمر ضرورى يتعلق بإبرام العقد.

ثانيا: حكم التعاقد بجهاز اللاسلكي:

جهاز اللاسلكى هو أحد الأجهزة التى تقوم بنقل الصوت بين المتحدثين

مباشرة، شأنه فى ذلك شأن جهاز الهاتف.

لكــنه يخــتلف عنه فى كونه يقوم أحيانا بنقل الكلام عن طريق شفرات متعددة يفهمها كلا المتحدثين.

والحقيقة هى أن التعاقد من خلال هذا الجهاز لا يختلف من حيث الحكم عــن التعاقد من خلال جهاز الهاتف سواء تم من خلاله نقل الكلام الصريح، أم عــن طريق الشفرات المفهومة ما دام أنه يتم من خلاله تحقيق ركنى العقد ــ الإيجــاب والقــبول فهــو عبارة عن وسيلة موصلة للفظ الصادر من كلا المتعاقدين.

هــذا فــيما إذا كان نقل الكلام يتم من خلال هذا الجهاز مباشرة وعلى الفــور، أمــا إذا كان الجهاز يقوم بنقل الشفرات عن طريق شريط مكتوب – وعلــى سبيل الافتراض–فإن حكم التعاقد فيه يكون – حينئذ – كحكم التعاقد بالآلات الناقلة للحروف والذى سنوضحه لاحقا إن شاء الله تعالى.

ثالثا: التعاقد من خلال جهازى الراديو والتلفزيون:

الــراديو والتلفزيون هما من الأجهزة الحديثة المعنية بتوجيه الإعلانات إلى الجمهور وإعلامهم بها، والحقيقة هى أن هذين الجهازين يلحقان بالأجهزة الناقلة للصوت فيما لو كان النقل يتم من خلالهما نقلا حيا ومباشرا، أما إذا تم تســجيل الحديــث علــى شــريط مســجل وبعد ذلك تمت إذاعته عبر هذين الجهازين، فانهما يلحقان بأجهزة النقل غير المباشر.

وإبــرام العقــود عــبر هذين الجهازين ممكن، خاصة إذا كان الإيجاب

الصادر من الموجب إيجابا عاما وموجها إلى جميع الجماهير[1].

ولقــد بحث فقهاء المالكية – رحمهم الله – مسألة الإيجاب العام فقالوا: (رجــل قــال فـــي سلعة وقد عرضها، من آتاني بعشرة فهي له، فاتاه رجل بذلك،إن سمع كلامه أو بلغه، فهو لازم وليس للبائع منعه، وإن لم يسمعه ولا بلغه شيء فلا شيء عليه)[2].

فهــذا النص يدل بوضوح على أنه يمكن لأى متعاقد أن يعرض إيجابه من خلال هذين الجهازين.

فلــو عرض شخص – من خلال هذين الجهازين – عرضا خاصا ببيع شيء معين أو ايجاره، واوضح الشروط الخاصة به، والمواصفات الموضحة والمبينة له بشكل واضح يزيل الجهالة عنه، فإن هذا الإيجاب يكون صحيحا، ويبقى قائماً إلى أن يتقدم شخص آخر فيقبل المبيع، وحينئذ يتم العقد،ذلك لان الشـــيء الأساســـى فى العقد هو صدور الإيجاب والقبول المعبرين عن إرادة كـــلا المتعاقدين، ووصول كل منهما إلى علم الآخر، وفهم كل منهما مطلب صاحبه، وهذا كله متحقق من خلال جهازى الراديو والتلفزيون.

فـــإذا كـــان الإيجـــاب الصادر من خلال هذين الجهازين إيجابا خاصا بشـــخص معيـــن فإنـــه يشترط فى قبوله: أن يتم فى مجلس العقد، لدى فقهاء الحنفـــية والحـــنابلة، وبعـــدم الإعراض عنه، لدى فقهاء المالكية، وأن يكون مباشرا وفوريا، لدى فقهاء الشافعية، كما سبق بيان ذلك[3].

---

(١) الوسيط: ٤، ٤٧، للسنهوري، مصدر سابق

(٢) حاشية البنا على الزرقاني على مختصر خليل: ٥، ٦.

(٣) انظر ذلك مفصلا فى كل من: فتح القدير: ٥، ٧٨-٧٩، المغنى: ٣، ٤٨٢- ٤٨٣، الفروق: ٣، ١٧٢، ١٧٣، المجموع ٩، ١٧٩ .

أما إذا كان الإيجاب الصادر من خلالهما إيجابا عاما وموجها إلى جميع الجماهــير؛ فإنه يبقى قائما ومستمرا حتى يتصل به القبول أو يحدث عارض يقطعه.

ذلــك لان الإيجــاب الموجــه إلى غائب لا ينتهى فوراً، بل يبقى قائماً ومستمراً، حتى لو أوصله شخص إلى علم الآخر وقبله ؛ تم العقد.

يقول النووى "لو قال بعت دارى لفلان وهو غائب، فلما بلغه الخبر قال قبلــت، يــنعقد البيع،لان النطق أقوى من الكتب[١] وبذلك قال فقهاء المالكية أيضا[٢].

أمــا فقهاء الأحناف: فإنهم اشترطوا فى صحة هذا العقد، أن يكون تبليغ الإيجاب إلى الطرف الآخر بأذن الموجب، وإلا؛ لم يصح العقد[٣] فعلى ضوء مــا تقــدم: لو قال الشخص فى جهازى الراديو والتلفزيون: بعت هذا الشيء لكــل مــن يــريد شــراءه، أو لفلان من الناس، فقبله الآخر وبعث إليه بذلك القبول، تم العقد.

وإذا ما حصل اختلاف بين الراغبين فى الشراء أو تزاحم، فالاعتبار – حينئذ– لأولوية الوصول إلى علم الموجب.

بقى لنا أن نشير هنا إلى مسألة تتعلق بموضوعنا هذا وهي:

هل يجوز للموجب عبر هذين الجهازين الرجوع عن إيجابه ؟؟

يقــول فقهاء المالكية: أنه لا يجوز للموجب الرجوع عن ايجابه إذا كان عامــا، حتى ولو كان ذلك العقد عقد غير لازم كالجعالة مثلا، لأنها حتى وان

(١) المصدر السابق، وانظر أيضا: فتح العزيز: ٨، ٣٠١، مصدر سابق
(٢) الفرق: ٣، ١٧٢ــ ١٧٣
(٣) الفتاوى الهندية: ٣، ٨، مصدر سابق

لم تكن لازمة بذاتها، إلا أنها تفضى إلى اللزوم، بحيث أنه إذا أتى شخص بما طلبه الجاعل؛ فإنه يكون ملزما بالتنفيذ، ما دام أنه قد شرع فى العمل المطلوب.

جاء فى الخرشي: "إن الجعالة إذا شرع العامل فى العمل فيها، فإنها تلزم الجاعل، فيسقط خياره فى الحل عن نفسه، والبقاء دون المجعول له[1].هنا تجدر الإشارة إلى أنه قد حصل تطور كبير فى إجراء العقود عن طريق هذين الجهازين، خاصة جهاز التلفزيون ـ حيث أنشأت محطات تلفزيونية تجارية لها فروع خاصة بها، يمكن الاشتراك فيها، وبالتالى عرض ما تريد عرضه من خلالها.

(١) الخرشى على خليل: ٧، ٦٥ بيروت، دار صادر، بدون تاريخ

المطلب الثانى

وسائل نقل الصوت غير المباشر

وهـــى تشمل أشرطة التسجيل على اختلافها، سواء كانت معنية بتسجيل الصـــوت فقــط، " الكاسيت " أو تسجيله مع الصورة أيضا " الفيديو كاسيت " وســواء تم إرسالهما إلى شخص معين أم نقل مضمونهما عبر جهاز الراديو والتلفزيون، كما وتشمل أيضا جهازى الراديو والتلفزيون، إذا كان النقل فيهما غير مباشر.

فـــإذا ما قام شخص بعرض بنود عقده من خلال شريط مسجل وإرساله إلـــى شخص آخر، وقبل الآخر ذلك العرض بعد سماعه له، فإن العقد يكون حينــئذ تاما ولازما، سواء تم إبلاغ الموجب بذلك القبول عن طريق الشريط المسجل أيضا، أو بأية وسيلة أخرى ٠

وكذلـــك الأمر بالنسبة لشريط الفيديو كاسيت، حيث أنه لا يختلف الحكم فـــيه عن الشريط المسجل الناقل للصوت فقط " الكاسيت " إلا من حيث رؤية الشـــخص الذى صدر منه الإيجاب، وهذه الرؤية لا يترتب عليها أى اختلاف فـــى الحكـــم مـــا دامت أنها مسجلة فى وقت سابق وليست هى رؤية فورية ومباشـــرة أثـــناء الـــتعاقد كمـــا هـــو الحال فى جهاز الهاتف النقال للصوت والصورة معا وجهاز الحاسب الآلى بطريق الإنترنت ٠

أمـــا بالنسبة لجهازى الراديو والتلفزيون: فإنه إذا صدر إيجاب واعلان عـــن بـــيع صفقة من خلالهما، إلا أنه لم يتم نقل كلام الموجب مباشرة، فإن الـــتعاقد مـــن خلالهما يدخل فى هذه الحالة ضمن التعاقد بأجهزة نقل الصوت غير المباشر.

وبالنسبة للجهازين فإن الحكم لا يختلف فيهما إلا من حيث إمكانية رؤية الموجب فى جهاز التلفزيون، وهذه الرؤية لا يترتب عليها أى اختلاف فى الحكم ما دام أنه قد مضى وقت على تسجيلها ولم تكن مباشرة .

حكم التعاقد من خلال هذه الأجهزة

الحقيقة هى أن التعاقد من خلال هذين الجهازين يندرج حكمهما ضمن حكم التعاقد عن طريق الرسالة والكتابة، والتى سنقوم ببحثها بشكل مفصل، لاحقا إن شاء الله[1].

لكن الذى نريد بحثه الآن هو: هل أن العرض العام المسجل عبر هذه الأجهزة، هو عرض ملزم لصاحبه لا يحق له الرجوع فيه، أم هو غير ملزم؟؟ وذلك كأن يقوم شخص بتسجيل صوتى يعلن فيه عن بيع داره أو استعداده لمنح جوائز لمسابقة معينة أو ما شابه ذلك، ثم تقوم أجهزة الإعلام المسموعة أو المرئية بنقل التسجيل الكامل لصوته، فهل يكون هذا الشخص الموجب ملزما بهذا الإيجاب أم لا ؟؟.

فى ضوء ما ذكره فقهاؤنا - رحمهم الله[2]- فإنه يمكن القول: بأنه ما دام أن الإيجاب المسجل فى هذه الأشرطة هو إيجاب عام، فإنه يكون ملزما لصاحبه، ضمن المدة التى حددها فى عرضه إذا سلم العرض من الدبلجة أو الخداع، خاصة إذا كان ذلك الإيجاب يتعلق بعقد من العقود الملزمة بإرداة

(١) انظر ذلك مفصلا فى بحثنا هذا

(٢) يلاحظ ما ذكره فقهاء المالكية حول هذه المسألة فى ص ٢٣-٢٤ السابقة .

منفردة، كالجعالة، والكفالة، والوقف، وما شابه ذلك[1].

ذلــك لأن العرض ما دام أنه عرض عام، فإنه - ووفقا لما قرره فقهاء المذهب المالكى - يكون ملزما لصاحبه، كما سبق بيان ذلك[2].

مسائل هامة لا بد من الوقوف لديها:

قــبل أن أنهــى الكــلام عــن حكــم التعاقد من خلال الأجهزة الناقلة للأصــوات، لــدى مجموعة من المسائل تتعلق بهذا النوع من التعاقد أود أن أوضح حكمها للقارئ الكريم.

أولى هذه المسائل: حكم إبرام عقد النكاح من خلال هذه الأجهزة:

سبق أن بينا أن التعاقد من خلال الأجهزة السابقة أمر مسلم به، ولم يقع فيه اختلاف بين الفقهاء، إلا أنه يستثنى من ذلك عقد النكاح، وذلك نظرا لأن الشهادة شرط لصحته لدى جمهور الفقهاء، فإنه لا يمكن إبرامه من خلال هذه الأجهــزة مباشــرة أثــناء المكالمة التى يصدر فيها إيجاب الموجب، كما هو الحــال بالنسبة لبقية العقود - بل لا بد من أن يتم ذلك فى مكالمة يتمكن فيها الشــاهدان مــن سماع الإيجاب والقبول حتى يمكننا القول بصحة ذلك العقد، ذلــك لأنــه لا بد لانعقاد العقد أو لصحته من سماع الشهود لشطرى العقد - الإيجــاب والقــبول - على رأى جمهور الفقهاء، إلا إننا يمكننا القول بإمكان إبــرام هــذا العقــد من خلال جهازى الهاتف الناقل للصوت والصورة معا،

(١) لقد قسم فقهاء القانون العقود إلى قسمين: عقود ملزمة للجانبين، وعقود ملزمة لجانب واحد، انظر ذلك فى الوسيط:، ١٥٨، مصادر الالتزام للسنهوري.

(٢) انظر ما سبق ذكره .

وجهاز الحاسب الآلي بطريق الانترنيت، وذلك فيما لو أحضر الشاهدين إلى المكان الذي يوجد فيه الهاتف الناقل للصوت والصورة معا، أو إلى المكان الذي يوجد فيه جهاز الحاسب الآلي، وشاهدا بأعينهما طرفي العقد وهما يبرمان عقد النكاح بينهما، وحينئذ يكون مجلس عقد النكاح مجلسا متكاملا يأخذ نفس حكم مجلس العقد بين الحاضرين، كما ويمكنه أيضا إبرام هذا العقد من خلال الأجهزة الناقلة للصوت فقط- إذا ما كانت هناك ضرورة تدعو لذلك - بالشكل الآتي:

أن يعلم الخاطب المرأة المخطوبة أو ولى أمرها برغبته بإبرام عقد النكاح من أحد الأجهزة الناقلة للصوت مباشرة، كالهاتف مثلا، ويحدد موعدا" لذلك، وفى هذه الحالة يمكنها هى أو ولى أمرها، إحضار شاهدين فى موعد المكالمة المتفق عليه، وإسماعهما الإيجاب الصادر من الزوج من خلال جهاز الهاتف أو ما شابهه، وقبول من وجه إليه الإيجاب سواء كانت الزوجة نفسها أو ولى أمرها، ففى هذه الحالة يمكننا القول بصحة هذا العقد ذلك لأن مجلس العقد حينئذ يكون هو مجلس المكالمة التى حضرها الشاهدان وسمعا فيها شطرى العقد - الإيجاب والقبول.

وقد اعتمدنا فى قولنا هذا على ما قاله بعض فقهاء الحنفية القائلين بجواز إبرام عقد النكاح بطريق الكتابة، وعلى مسألة شبيهة بهذه الحالة، يذكرها فقهاء الحنابلة، سنتناولها بشكل مفصل عبر بحثنا لإبرام العقود بطريق الكتابة.

.يقول ابن عابدين نقلا عن شيخ الإسلام جواهر زادة: " وفى الكتاب إذا بلغها وقرأت الكتاب، ولم تزوج نفسها منه فى المجلس الذى قرأت الكتاب فيه، ثم زوجت نفسها فى مجلس آخر بين يدى الشهود، وقد سمعوا كلامها

وما فى الكتاب؛ يصح النكاح[1].

ويقــول الــبهوتى نقلا عن أبى طالب: قال: فى رجل يمشى إليه قوم، فقــالوا: زوج فلانا، فقال: قد زوجته على ألف، فرجعوا إلى الزوج فأخبروه، فقال: قد قبلت، هل يكون نكاحا؟؟ قال: نعم[2].

وعلــيه: فلــو كان هناك زوج فى بريطانيا مثلا واراد إبرام عقد النكاح علــى خطيبته التى هى فى عمان ؛ فإنه يمكنه إجراء ذلك من خلال جهازى الحاســب الآلي بطريق الإنترنت، وكذلك من خلال جهاز الهاتف مطلقا، أى ســواء كــان ناقلا للصوت فقط أو له وللصورة معا، إذا ما حضر الشاهدان مجلــس المكالمة التى يتم فيها صدور الإيجاب والقبول، وسمعا شطرى العقد أو شاهداه من وكلا المتعاقدين.

المسألة الثانية هي: ما هو حكم العقد الذى يدعى فيه أحد المتعاقدين حصول تزوير أو دبلجة فيه؟؟

أن ممــا لاشــك فيه – ونظرا لعدم رؤية كلا المتعاقدين لصاحبه أثناء الــتعاقد فــى معظم هذه الأجهزة –، فان احتمال التزوير، وتقليد الصوت أو الدبلجة وارد فيها، وعليه فإن الأصل هو انعقاد العقد المبرم من خلالها ، إلا أنــه إذا أدعــى أحــد المتعاقديــن حصول تقليد لصوته أو دبلجة فى شريط التســجيل، فــإن عليه حينئذ تقع مسئولية إثبات صحة دعواه من خلال الأدلة المقــنعة الــتى يقدمهــا للقضاء باعتباره المرجع والحكم الفصل فى مثل هذه

(١) حاشية ابن عابدين: ٤، ١٠

(٢) كشاف القناع: ٣، ١٤٨، للبهوتي، الرياض، مكتبة النصر الحديثة، بدون تاريخ

الأمـور – وفقـا للقاعدة الشرعية "إن البينة على من أدعى واليمين على من أنكر"[1].

المسـألة الثالثة: حكم التعاقد من خلال هذه الأجهزة إذا كان المتعاقد عليه مالا ربويا:

العقـود التى يتم إبرامها من خلال الأجهزة السابقة تكون صحيحة فيما لو كان ذلك العقد لا يشترط فيه القبض الفورى.

أما إذا كان العقد مما يشترط فيه التقابض الفورى والمباشر كبيع ربوى بآخـر، فإنـه لا يصح إبرامه من خلال هذه الأجهزة إلا إذا تم التقابض بين المتبايعين فى نفس مجلس العقد[2].

وذلـك كأن يكون لكل واحد من المتعاقدين وكيل فى مجلس العقد يتولى استلام ما ترتب فى ذمة موكله مباشرة وقبل انقطاع المكالمة الهاتفية.

وهـذه مسـألة خطيرة جدا شاع استعمالها والتعامل بها فى يومنا هذا، خاصة فى عملية الصرف بين نقدين مختلفين، حيث يتم التعاقد على ذلك دون أن يـتم استلام أو تسليم من قبل المتعاقدين أحيانا، وهذا هو عين ربا النسيئة الـذى تواترت عليه النصوص الصريحة والصحيحة بتحريمه، فلقد صح عنه صـلى الله عليه وسلم أنه قال: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر والملح بالملح، مثلا بمثل، يدا بيد،فإذا اختلفت

---

(١) لقـد بوب الإمام البخارى هذه القاعدة باب مستقلا فى صحيحه، لكنه لم يورد حديثا فى هذا الباب انظر: فتح الباري: ١٧٧، مصدر سابق وانظر أيضا القواعد العامة فى الإثبات: ١٦، د / عبد السلام المزوغي، ط١، ليبيا، جامعة ناصر،١٩٩٤م.

(٢) انظر ما جاء حول هذا الموضوع في: بدائع الصنائع:٥، ٢١٦، مصدر سابق

هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد[1].

وكذلــك الحكم فى عقد السلم فهو من العقود التى يجب فيها تسليم الثمن "المســلم بـــه" فى مجلس العقد - لدى جمهور الفقهاء باستثناء فقهاء المالكية القائلين بجواز تأخيره إلى ثلاثة أيام[2].

وهنا أود الإشارة إلى نوع من التعامل شاع استعماله واشتهر بين الناس وهــو: أن يقــوم شخص بتسليم مبلغ من المال إلى آخر على أن يتسلم هو أو مــن يوكلــه مــن وكيل القابض للمبلغ فى بلد آخر ،نفس المبلغ أو ما يعادله بعملة أخرى يتم الاتفاق عليها،ويتم توثيق ذلك بورقة محررة يستلمها صاحب المبلغ، ويطلق عليها اسم "التحويل".

أولا: وقبل كل شيء: يجب علينا – بالنسبة لهذه العملية – التفريق بين حالتين يجرى التعامل بهما.

الحالــة الأولى هي: أن يستلم صاحب المبلغ فى البلد الأخر نفس المبلغ الــذى سلمه فى البلد الأول، وذلك كأن يسلم فى عمان مثل مبلغ مائتى دينار أردنـــى ثم يستلم فى بغداد، المبلغ نفسه بدون زيادة أو نقصان ؛ فهذه معاملة لا غــبار علــيها مــن الناحية الشرعية لأنها تأخذ حكم السفتجه[3]، التى قال

---

(١) فتح البارى شرح البخاري: ٥، ٢٨، مصدر سابق، وصحيح مسلم: ٥، ٤٤، واللفظ لــه.

(٢) الشــرح الصــغير مــع بلغــة السالك: للدردير، مصر، شركة مصطفى البابي الحلبى وأولاده/١٣٧٢-١٩وانظر أيضا، حاشية الدسوقى على الشرح الكبير:٣، ١٩٥، ١٩٦، للدسوقي، مصر عيسى البابى الحلبى وشركاؤه، بدون تاريخ.

(٣) السفتجه هي: الكتاب الذى يرسله المقترض لوكيله ببلد أخر ليدفع للمقرض نظير ما أخـــذه ببلده، الدسوقى على الشرح الكبير:٣، ٢٢٥-٢٢٦، وانظر تاج العروس: ٢، ٥٩، فعل السين باب الجيم، الزبيدى بيروت،دار صادر ١٣٨٦هـ-١٩٩٦م

بجوازها بعض الفقهاء(1).

وكذلــك الحكم فيما لو أخذ الناقل على نقل ذلك المبلغ أجرًا محددًا فإن الذى يبدو لي – والله أعلم – هو أنه ليس هناك مانع شرعى من ذلك.

لأن الــناقل للمبلغ -حينئذ- يكون وكيلا عن صاحب المبلغ يتولى نيابة عنه نقل المبلغ إلى المكان الذى يرغب نقله إليه،وليس هناك مانع شرعى من أخذ الأجر على الوكالة يقول ابن جزى من فقهاء المالكية:

"إن الوكالــة تجــوز بأجــرة وبغير أجرة، فإن كانت بغير أجرة ؛فهو معروف من الوكيل(2).

ويقول ابن قدامة "ويجوز التوكيل بجعل وبغير جعل، فإن كانت بجعل ؛ استحق الوكيل الجعل بتسليم ما وكل فيه إلى الموكل(3).

بــل إنــه حتى لو تعرض هذا المال إلى التلف أو الهلاك فإنه لاضمان على الناقل، إلا إذا كان مقصراً فى حمله أو حفظه.

جــاء فى المغني: "إذا اختلف الوكيل والموكل لم يخل من ستة أحوال: أحدهــا: أن يخــتلف فى التلف، فيقول الوكيل: تلف مالك فى يدي، أو الثمن الــذى قبضته ثمنا متاعك تلف فى يدي، فكفر به الموكل، فالقول قول الوكيل مــع يمينه...إلى أن يقول: وكذلك كل من كان فى يده شيء لغيره على سبيل الأمانــة، كــالأب والوصي، وأمين الحاكم والمودع، والشريك، والمضارب، والمرتهن والمستأجر، والأجير المشترك، وإنما كان كذلك، لأنه لو كلف ذلك

---

(1) انظــر ذلك فى بدائع الصنائع: ٧، ٣٩٥، الدسوقى على الشرح الكبير: ٣، ٢٢٥-٢٢٦.

(2) القوانين الفقهية: ٢٨١، ابن خيري.

(3) المغني: ٥، ٦٨، مصدر سابق.

مـــع تعـــذره علـــيه لأمتـــنع الناس من الدخول فى الأمانات مع الحاجة إليها فيلحقهم الضرر[1].

ويمكننا القول بشمول هذا الحكم لعملية نقل المبالغ النقدية من بلد لآخر، وذلك كأن يقوم شخص بنقل مبلغ نقدى من عمّان إلى بغداد أو العكس.

فإن هذا العمل لا يخلو إما أن يكون بأجر أو بدون أجر.

فـــإن لـــم يكن بأجر: فإنه ينطبق عليه حكم الوكالة، وفى هذه الحالة لا يمكـــن تضمينه، إذا ما تعرض للتلف أو الهلاك إلا إذا كان مقصراً فى ذلك، لأن يـــد الوكيل هى – كما يقول الفقهاء يد أمانة، كما سبق بيان ذلك قبل قليل أما إذا كان نقله للمبلغ مقابل أجر، فإنه يمكننا أن نلحقه بحكم الأجير المشترك ـ إذا كان الشخص الناقل للمبلغ ممن عرف فى ذلك العمل واشتهر فيه.

وفى هذه الحالة يمكننا القول بتضمينه فى حالة تلف المال الناقل لـــه أو إهلاكه ـعلى رأى بعض الفقهاء بجواز تضمين الأجير المشترك[2].

كمـــا يمكنـــنا القول بناء على ما ورد فى كتب فقهاء الحنفية من القول بضمان خطر الطريق، وذلك فيما لو أشترط الناقل للمبلغ على نفسه الضمان.

يقـــول ابـــن عابدين: "ولو قال رجل لأخر اسلك هذا الطريق فإنه آمن، فســـلك وأخذ ماله؛ لم يضمن، ولو قال أن كان مخوفا واخذ مالك فأنا ضامن، والمسألة بحالها – أى فسلكه واخذ ماله ـ ؛ ضمن[3].

---

(١) المغني: ٥، ٧٥، مصدر سابق.

(٢) وإلى ذلك ذهب فقهاء المالكية، وأبو يوسف ومحمد من فقهاء الحنفية، وبعض الزبدية، انظـــر ذلـــك مفصلا فى كل من: بداية المجتهد :٢، ١٧٥، تبين الحقائق: ٥، ١٣٤ البحر الزخار: ٤، ٤٥.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٤، ٢٨٣.

فاشـــتراط الناقل على نفسه ضمان سلامة المبلغ هو كاشتراط الضامن على نفسه سلامة الطريق.

الحالة الثانية: أن يكون المبلغ الذى يستلمه صاحبه فى البلد الأخر،ليس نفس المبلغ الذى قام بتسليمه للشخص الناقل، بل ما يعادله بعملة أخرى.

وذلك كأن يسلمه فى عمان مبلغ (٢٠٠,٠٠) مائتى دينار أردني، على أن يستلم فى بغداد ما يعادل ذلك المبلغ بعملة أخرى.

والحقــيقة أن هذه العملية هى عملية الصرف بعينها، والتى يشترط فيها الــتقابض الفــورى فـــى مجلس العقد، لقوله صلى الله عليه وسلم: «الذهب بالذهـــب ربـــا، إلا هـــاء وهاء»[1] وقوله أيضا: «فإذا اختلفت هذه الأصناف فبــيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد»[2] لكن السؤال المطروح أمامنا الآن هو: هــل أن هــذا التعامل تعامل محذور شرعا ؟؟ أم أن هناك وجه شرعي يجيز ذلك ؟؟ للجواب عن ذلك نقول - وبالله التوفيق:

بالنســبة لهذه المسألة يجب -أيضا-التفريق بين حالتين يمكن من خلالها تنفيذ العملية :

الحالـــة الأولى: أن يقوم الناقل للمبلغ بتحديد سعر الصرف أولا،ومن ثم اســتلام المبلغ وإشعار وكيله فى البلد الأخر "مكان التسديد" عن طريق إحدى وســائل الاتصال المباشر وفى نفس مجلس العقد،بتسليم المبلغ إلى صاحبه أو من ينوب عنه، وعلى أساس سعر الصرف المتفق عليه وقت التعاقد واستلام المــبلغ، بحيــث أنـــه يمكن لوكيل صاحب المبلغ استلام مبلغ موكله مباشرة

---

(١) فتح البارى على البخاري: ٥، ٢٨٢، مصدر سابق.

(٢) المصـــدر الســـابق: ٥، ٢٨٧، مصدر سابق، وصحيح مسلم: ٥، ٤٤ مصدر سابق واللفظ لـــه.

وبــدون تأخير ؛ فعندئذ يمكننا القول بأن التقابض بين المتصارفين- فى مثل هذه الحالة- هو تقابض فورى وناجز، ما دام أنه قد تم فى مجلس العقد، ذلك لأن التقابض قد يكون فعليا، وقد يكون حكمياً، كما لو كان لشخص على آخر دنانــير، وللآخــر عليه دراهم ؛ فإنه يجوز لهما أن يتصارفا بهذين المبلغين وهما فى الذمة. كما ذهب إلى ذلك الإمامين أبى حنيفة ومالك رحمهم الله(١).

وعلــيه: فإن ما يجرى بين المتقابضين يعتبر تقابضا حكمياً ؛ إذ إنه من خلالـــه يــتم نقل المبلغ من ذمة صاحبه إلى ذمة الناقل، بحيث أن لو تلف أو حصـــل تغــير فى سعر الصرف فإنه يكون ملزما بتسليم كامل المبلغ وبنفس سعر الصرف المتفق عليه.

وبناء على ما سبق، فإنه يمكننا القول:

بــأن الناقل عندما يحدد سعر الصرف أولا، ومن ثم يمنح صاحب المبلغ ورقة موثقة ومؤرخة فى نفس اليوم باستلام جميع المبلغ وفقا لسعر الصرف المــتفق عليه، أو يعطيه صكاً مصدقاً بذلك المبلغ،ويشعر وكيله بنفس مجلس العقــد من خلال إحدى وسائل الاتصال المباشر بتسليم المبلغ مباشرة إلى من يرغــب صاحب المبلغ تسليمه إليه، وبنفس سعر الصرف المتفق عليه ؛ فإن هــذا التعامل- حينئذ-وحسب ما يبدو لى يكون تعاملا سليما، ولا غبار عليه. من الناحية الشرعية، ما دام أن صاحب المبلغ يمكنه استلام جميع المبلغ عن طــريق وكــيله فى نفس اللحظة التى يتم فيها التعاقد،وبدون تأخير. هذا من ناحــية، ومن ناحية أخرى، فإنه يمكننا الاعتماد فى القول بجواز هذا التعامل

(١) حاشــية ابــن عابدين: ٤، ٣٣٩-٢٤٠، الدسوقى على الشرح الكبير: ٣، ٢٢٧-٢٣١، مصدر سابق

إذا كـــان المتعاقديـــن ملتزميـــن بالقـــيود الشرعية المذكورة آنفاً،على ما قاله الإمامين مالك وأحمد فى رواية عنه، من أنه يجوز للوكيل أن يبتاع من نفسه بزيادة فى الثمن[1].

ووفقـــا لهـــذا القول: فإن الذى يبدو لى – والله أعلم – هو: أن الشخص الـــناقل للمبلغ يعتبر وكيلا عن صاحبه فى إجراء عملية الصرف مطلقا سواء كانت لنفسه أم لغيره، وهذه العملية هى عملية صرف يقوم بها الوكيل لصالح نفســـه، ولا غبار عليها من الناحية الشرعية،ما دام أنه يجوز للوكيل أن يبتاع من نفسه بزيادة الثمن.

أضـــف إلـــى ما سبق، فلقد ورد فى كتب الحنابلة مخرجا شرعيا لحالة شبيهة بمسألتنا هذه.

يقـــول ابن قدامة: فإن لم يكن مع أحدهما إلا خمسة دراهم فاشترى بها نصـــف ديـــنار وقـــبض ديـــناراً كاملا ، ودفع إليه الدراهم ثم أقترضها منه فاشـــترى بها النصف الباقي، أو اشترى منه بعشرة ابتداء ودفع إليه الخمسة، ثـــم[2] أقترضها منه ودفعها إليه عوضا عن النصف الأخر – على غير وجه الحيلة – فلا بأس".

وعلـــى هـــذا الأســـاس: فإنه يكمن للناقل أن يقوم بتجزئة المبلغ المراد تحويلـــه وشـــرائه من صاحبه شيئا فشيئا بالعملة التى يرغب صاحب المبلغ تحويـــل مبلغه إليها، حتى يصبح جميع المبلغ ديناً فى ذمته، وعند ذلك يمكن

---

(١) انظر ذلك فى كل من: بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ٢، ٢٢٧، ابن رشد الحفيد مصدر سابق، المغني: ٥، ٨٥، مصدر سابق.

(٢) المغـــني: ٤، ٦٠، ٦١، مكتـــبة الجمهورية العربية، القاهرة، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض بدون تاريخ.

تسليمه لصاحبه أى وقت يشاء.

فلو كان لدى صاحب المبلغ مائة دينار أردنى يرغب بتحويلها واستلام ما يعادلها فى بغداد بالدينار العراقي.

فإذا كان الناقل يمتلك جميع الثمن فهذا لا إشكال فيه، حيث إنه يمكن شراء جميع المبلغ ودفع ثمنه إلى صاحبه، ومن ثم اقتراضه منه، وبذلك يصبح المبلغ دينا فى ذمته يمكن تسليمه إياه فى أى وقت يشاء.

أما إذا كان الناقل لا يمتلك جميع الثمن فإنه - ووفقا لقول ابن قدامة السابق. يمكنه تجزئة ذلك المبلغ، وشرائه منه بقدر الثمن الذى يملكه، وبعد تسليمه الثمن إلى صاحبه، يقوم باقتراضه منه لكى يشترى من ذلك المبلغ جزئاً أخر مساو له وهكذا حتى يتم شراء جميع المبلغ المراد تحويله دينا فى ذمة الناقل يمكنه تحويله إلى المكان إلى يرغب صاحبه تحويله إليه فى أى وقت يشاء.

الحالة الثانية: أن يتم تسليم المبلغ إلى الشخص الناقل، دون تحديد لسعر الصرف فى مجلس العقد، أو دون إشعار وكيله فى نفس المجلس بوجوب تسليم جميع المبلغ الذى ترتب بذمته إلى صاحبه الأول أو نائبه أو يقوم بوضع تاريخ متأخر لموعد استلام المبلغ ؛ فإنه لا يمكن القول بجواز مثل هذا التعامل، لعدم تحقق القبض فى مجلس العقد، وهذا هو المنهى شرعا لاشتماله على الربا بنوعية الفضل والنسيئة، إضافة إلى الضرر الذى سيلحق أحد المتعاقدين فى حالة تأخر استلام المبلغ، خاصة إذا ما حصل تغير فى سعر الصرف. أما إذا كان تأخر استلام المبلغ ليس بسبب من الناقل، كان يقوم بكافة الضوابط الشرعية المذكورة سابقا، من تحديد لسعر الصرف،

وإشعار وكيله بوجوب تسليم جميع المبلغ فى نفس مجلس العقد، ومنحه لصاحبة المبلغ الأول، ورقة موثقة بذلك، أو صكا مصدقا، ولكن صاحب المبلغ تأخر عن استلام المبلغ لسبب خاص به ؛ فإن ذلك التأخر لا يؤثر على مشروعية التعاقد ما دام أن الناقل كان ملتزما بكافة الضوابط الشرعية.

فالتقابض بينهما يعتبر تقابضاً تاماً وناجزا فى مجلس صاحب العقد– حتى ولو حصل تأخير فى عملية الاستلام – ما دام أن الناقل سيحاسب صاحب المبلغ عل نفس سعر الصرف الذى تم الاتفاق عليه أثناء التعاقد، ومادام إنه سيكون ضامنا للمبلغ فى حالة تلفه.

التعاقد بهذه الأجهزة فى نظر القانون:

لم يختلف فقهاء القانون فى تحديدهم لطبيعة هذا العقد – عما ذهب إليه فقهاء الشريعة[1] فقد قالوا: إن هذا العقد هو عقد بين حاضرين من حيث الزمان وبين غائبين من حيث المكان[2].

فلقد نصت المادة "٨٨" من القانون المدنى العراقى على أنه:"يعتبر التعاقد بالتلفون، أو بأية طريقة مماثلة كأنه تم بين حاضرين فيما يتعلق بالزمان، وبين غائبين فيما يتعلق بالمكان[3].

وقد علل الشراح كون التعاقد بهذا الجهاز هو تعاقد بين حاضرين من حيث الزمان فقالوا: لأن انتقال الصوت بالتلفون يجعل الطرفين من حيث

(١) سبق بيان ذلك مفصلا فى هذا البحث

(٢) انظر ماجاء فى كتاب الوسيط حول هذه المسألة، الوسيط: ٢٣٩، مصدر سابق

(٣) موسوعة التشريعات العراقية، القانون المدنى: ٣٨، على محمد إبراهيم الكرباسى بغداد، مطبعة بغداد، ١٩٨٦م.

الزمان فى مجلس واحد، إذ بمجرد صدور القبول يتم العلم به[1].

وأما بالنسبة لمكان هذا العقد فقالوا: لا شك أنه مختلف، حيث أن مكان كل واحد من العاقدين مختلف، ولذلك يعتبر التعاقد بالتلفون بمثابة التعاقد بين الغائبين، فيأخذ حكمه، وعليه ويكون مكان التعاقد بواسطة التلفون، أو بأية وسيلة مماثلة كاللاسلكى مثلا هو المكان الذى يعلم فيه الموجب، إذ فى هذا المكان يحصل العلم بالقبول، ما لم يتفق على خلاف ذلك[2].

وبذلك أخذت جميع القوانين العربية[3] والذى يترتب على إعطاء التعاقد بالهاتف حكم التعاقد بين الحاضرين من حيث الزمان هو: أن الإيجاب إذا وجه دون تحديد موعد لقبوله، ولم يصدر القبول فى نفس الوقت ؛ تحلل الموجب من ايجابه، وهذا هو ما جاء فى الفقرة الأولى من المادة "١٣" من القانون المدنى المصرى[4].

وهذا يتفق تماما مع ما ذهبنا إليه من القول: بأن العقد من خلال الهاتف هو عقد فورى يقتضى إعلان القبول فور صدور الإيجاب، فإن تأخر ذلك القبول ولو قليلا ؛ جاز للموجب الرجوع عن ايجابه، حتى ولو كانت المكالمة الهاتفية لا تزال مستمرة بينهما[5].

---

(١) الموجز فى شرح القانون المدنى العراقي: ٩٢- ٩٤ عبد المجيد الحكيم بتصرف ط٣.

(٢) المصدر السابق: بتصرف أيضا

(٣) القانون المدنى المصري: ٥٣، ثامر محمد إبراهيم، ط، دار المعارف / ١٩٦٤ م ملحق التشريع الخاص للجريدة لجمهورية السودان الديمقراطية: السودان، المطبعة العسكرية.

(٤) القانون المدنى المصري: ٢١، احمد محمد إبراهيم / ط، دار المعارف / ١٩٦٤م.

(٥) انظر ما سبق ذكره حول هذه المسألة فى بحثنا هذا.

المبحث الثاني
الوسائل الخاصة بنقل الحروف

وتشمل كلا من: البرقية " التلغراف"، التلكس، البريد المصور، "الفاكس" الحاسب الآلي، فى حالة إرسال رسالة خطية من خلال الشاشة، **فهذه هى الوسائل المعينة بنقل الحروف، إذا ما رغب إنسان نقلها إلى مكان ما.**

ولقد تطورت هذه الوسائل بشكل عجيب، مادام إنه اصبح بمقدور الإنسان نقل ما يكتبه خلال دقائق أو ثوان إلى المكان الذى يريده، ما دام إنه يمتلك جهاز التلكس، أو البريد المصور " الفاكس " أو الكومبيوتر المرتبط بأجهزة كمبيوتر أخرى عن طريق الخط الهاتفى أو عن طريق مجموعة اتصال خاصة تدعى "انترنيت " INTERNET " حيث أن الأجهزة تقوم بنقل المكتوب فيها حرفياً إلى الجهة المرسل إليها، ويظهر ذلك واضحاً أمامه على الورق، أو على الشاشة،بل أن جهاز الفاكس وكذلك جهاز الحاسب الآلى ينقلان صورة طبق الأصل من المكتوب، فيوصلانه إلى الشخص الآخر، مهما كانت المسافة بعيدة.

الحكم الشرعى فى التعاقد من خلال هذه الأجهزة:

التعاقد الذى يتم من خلال هذه الأجهزة هو تعاقد عن طريق الكتابة سواء بسواء، فجهازى البريد المصور "الفاكس"، والحاسب الآلي- وكما سبق القول- ينقلان صورة حقيقية من الخطاب المكتوب، دون تغير أو تحوير، فجهاز البريد المصور: هو عبارة عن جهاز يتم وضع الورقة المطلوب

إرســالها فيه، ثم يقوم المرسل بتزويل رقم الجهاز الموجه إليه الخطاب، وبعد فــتح الخط يقوم بضغط الزر الخاص الموجود فى الجهاز المرسل، بعد ذلك يقــوم الجهــاز بتصوير صورة كاملة للورقة المكتوبة، وإرسالها إلى الجهاز الثانــي، لــتظهر فيه صورة الرقة الموجودة فيه، وكذلك الحال بالنسبة لجهاز الحاسب الآلى حالة نقله لرسالة خطية مباشرة.

وأما التلكس: فهو لا ينقل صورة الأصل المكتوب. كما الحال بالنسبة لجهــاز الــبريد الصــور" الفاكس وإنما يرسل المطلوب على شريط تثقيب خــاص عن طريق جهاز الإرسال الآلي، حيث ينقل بدوره كل ما كتب إلى الجهاز الآخر المرسل إليه، ليظهر المكتوب كما هو[١].

أمــا بالنســبة لجهــاز البرق " التلغراف ": فإن المكتوب فى النموذج الخاص به لا يمكن إرساله من قبل المرسل، وإنما يتولى مكتب البريد إرساله إلــى الــبلد المرســل إلــيه، ومن ثم يقوم مكتب البريد المرسل إليه بكتابة مضــمون الــتلغراف علــى ورقــة خاصة ترسل إلى الشخص الموجه إليه الخطاب[٢].

وعلــيه فإنـــه يمكننا القول: بأنه لا يوجد أى فارق فى التعاقد من خلال مجمــوع هــذه الأجهــزة إلا من حيث وجود وسيط بين المتعاقدين - بالنسبة للــتلغراف - وهو مكتب البريد، وهذا لا يؤثر فى طبيعة التعاقد، فهو أشبه ما يكــون بخطاب صادر من شخص كلف شخصا آخر بكتابته وإرساله إلى من وجه إليه.

---

(١) كيف تعمل الشبكات: ٢٧- ٢٨، مصدر سابق.

(٢) المصدر السابق: ٨-٩.

وبمـا أن الـتعاقد من خلال مجموع هذه الأجهزة هو تعاقد عن طريق الكـتابة - كما أسلفنا - فإنه يجدر بنا أن نبحث عن الحكم الشرعي في التعاقد عـن طـريق الكتابة أولا، ثم نعود لنبحث المسائل المتعلقة بالتعاقد من خلال هذه الأجهزة، من حيث مجلس العقد والخيارات المتعلقة به .

حكم التعاقد بطريق الكتابة:

اخـتلف الفقهاء - رحمهم الله - في حكم التعاقد بطريق الكتابة، فكانت لهم في ذلك ثلاث اتجاهات:

الاتجـاه الأول: وهـو مذهب الموسعين: حيث يرى هؤلاء الفقهاء أن الكـتابة كالخطاب، فالتعاقد بها جائز، سواء كان العقد بين الحاضرين أم بين الغائبيـن، وسواء كان المتعاقدان قادرين على النطق أم عاجزين عنه، وبذلك أخذ جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة، لكنهم استثنوا من ذلك عقد النكاح، لخصوصيته واشتراط الشهود فيه.

يقـول الخرشي: "وتوجد حقيقة البيع بسبب وجود ما يدل على الرضى مـن العـاقد من لفظ، أو إشارة أخرس ... أو فعل منهما[1]، ثم علق عليه العـدوي بقولـه: "(قوله أو فعل) أي غير إشارة كالكتابة، وذلك لأن الإشارة فعـل، والحاصل: أن ما قبل المبالغة ست صور غير صوره المعطاة وهي قول، أو فعل، أو كتابة من الجانبين أو أحدهما[2].

وجـاء في المجموع: "قال أصحابنا يصح البيع ونحوه بالكتابة بحصول التراضي.

---

(١) الخرشي: ٥، ٥، مصدر سابق.

(٢) الخرشي: ٥، ٥، مصدر سابق.

وجـاء فـي الإقناع: «وإن كان - يعنى المشترى - غائبا عن المجلس، فكـتابه - يعـنى البائع - أو راسله، أنى بعتك، أو بعت فلانا دارى بكذا، فلما بلغه الخبر قبل ؛ صح»[1].

ثـم علل البهوتى ذلك بقوله: « لأن التراضى مع غيبة المشترك لا يدل على إعراضه عن الإجابة بخلاف ما لو كان حاضراً»[2].

وقد استدل هؤلاء إلى ما ذهبوا إليه بالأمور الآتية:

١- قـالوا: أن الكـتابة هـي وسـيلة مـن وسائل التعبير عن الإرادة كالخطاب.

٢- مـا ثبـت فـي الأدلة الصحيحة القاطعة من أن رسول الله ﷺ قد اسـتعمل الكتابة كوسيلة من وسائل نشر الدعوة، فلقد خاطب صلى الله عليه وسلم. الرؤساء والملوك ودعاهم إلى الدخول فى الإسلام عن طريق الكتابة، قـالوا: وإذا كانت الكتابة صالحة لنشر الدعوة، فكيف لا تكون صالحة لإنشاء العقود.

الاتجـاه الثاني: وهو مذهب المضيقين: حيث يرى هؤلاء الفقهاء إنه لا يصـح الـتعاقد بطريقة الكتابة إلا لمن كان عاجزاً عن النطق والكلام فقط، وبذلـك اخـذ فقهاء الاباضية، ورجحه الإمامية وهو قول الشافعية ورأى فى المذهب الزيدى[3].

---

(١) كشاف القناع: ٣، ١٤٨، مصدر سابق.

(٢) كشاف القناع: ٣، ١٤٨، مصدر سابق.

(٣) انظـر ذلك كل من: النيل وشفاء العليل: ٦، ٤٩، ضياء الدين الشربيني، مطبوع بها من شرحه، ٢ط. بيروت دار الفتح ١٩٧٢م-١٣٩٢هـ. =

ولقد استدل هؤلاء إلى ما ذهبوا إليه بالآتي:

١- أن الكتابة ليست وسيلة من وسائل التعبير المعتبزة، ذلك لأنها تحتمل التزوير، وإرادة تعلم الخط وتحسينه، ومع ذلك الاحتمال؛ فإنه لا يمكن أن تثبت بها العقود التى تترتب عليها آثار كبيرة، من حل، وحرمة، وانتقال ملكية، وما شابه ذلك.

٢- أن وسائل التعبير عن الإرادة جاءت جميعها بالألفاظ، ولم يشتهر فى عصر النبى ﷺ إنشاء العقود بالكتابة، لكنه يستثنى من ذلك العاجز عن النطق لعدم إمكانه التعبير عن إرادته إلا عن طريق الإشارة أو الكتابة[١].

الاتجاه الثالث: وهم الفقهاء الذين سلكوا منهج الوسطية في هذا الأمر فقالوا: أن الكتابة تنزل منزلة الخطاب بالنسبة للغائبين فقط، ولم يستثنوا من ذلك حتى عقد النكاح، فقالوا: أن عقد النكاح يتم بالكتابة أيضا إذا أحضر الطرف الثانى فى العقد الشهود وقرأ عليهم الكتابة، ثم قال بعد ذلك قبلت أو زوجت أو تزوجت، وإلى ذلك ذهب فقهاء الحنفية رحمهم الله[٢].

جاء فى الهداية: "والكتاب كالخطاب، وكذا الإرسال، حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب، وأداء الرسالة[٣].

وقد استدل هؤلاء إلى ما ذهبوا إليه: بنفس الأدلة التى استدل بها

= شرائع الإسلام: ٢، ١٣، انظر أيضا ٢، ٢٧٣، المجموع: ٩، ١٧٧، بحر الزخار: ٤، ٢٩٨

(١) مبدأ الرضا فى العقود: ٩٤٤، بتصرف على محى الدين القرداغي، ١ط، بيروت، دار البشائر ١٩٨٥م

(٢) بدائع الصنائع: ٥، ١٣٨، مصدر سابق

(٣) الهداية شرح البداية: ٣، ٢١، للمرغيناني: الطبعة الأخيرة، القاهرة، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م.

أصـــحاب الاتجاه الثاني، لكنهم قالوا: أن الحاجة ماسة بالنسبة للغائبين دون الحاضرين، فيترخص للغائبين دون غيرهما، فلماذا يلجأ إليها الحاضرين وهم قادران على النطق الذى هو أقوى ؟؟

رأى الباحث:

والـــذى يـــبدو لى والله اعلم – هو رجحان ما ذهب إليه جمهور الفقهاء القائلين بجواز إبرام العقود عن طريق الكتابة مطلقاً، أى سواء كان العقد بين غائبيـــن أم حاضرين، وسواء كان المتعاقدان قادرين على النطق أم عاجزين عنه للأمور الآتية:

١– لأن مـــا ذهـــب إلـــيه أصـــحاب هذا الرأى تدعمه الأدلة الشرعية الصـــحيحة والصريحة، فلقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه ارسل رسائل إلى الرؤساء والملوك يدعوهم فيها إلى الإسلام، فهو صلى الله عليه وسلم قد بيـــن لـــنا بذلـــك: أن الكتابة هى وسيلة للتعبير عما يدور فى النفس، ولذلك خاطب بها أولئك الملوك معبرا لهم فيها عما يريد منهم، من استجابة لدعوته، والدخول فى هذا الدين الجديد الذى جاء به من عند ربه.

وإذا كـــان الرسول ﷺ قد استخدم الكتابة واعتمد عليها فى نشر الدعوة والتبلـــيغ مـــن خلالها عما جاء به من عند ربه فكيف لا يمكن – استخدامها كوسيلة لإبرام عقود مادية بسيطة ؟؟

٢– إن مـــا ذهـــب إلـــيه أصحاب هذا الاتجاه هو الذى يتفق مع قواعد الشريعة وأصولها القاضية برفع الحرج عن الأمة، هذا من ناحية.

ومـــن ناحية أخرى: فإن من المعلوم أن الأساس فى العقود هو تحقق

الرضا، دون النظر إلى الشكل الذى يتم من خلاله تحقيق ذلك، فالشارع حينما علــق حــل أكــل أموال الناس على التراضى فقال: ﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالــباطل، إلا أن تكــون تجــارةً عن تراض منكم﴾[1] لم يحدد شكل الوسائل المعبرة عنه.

كما أنه لم يرد فى اللغة تحديد دقيق لهذه الوسائل، فيناط الأمر -حينئذ- إلــى العرف، والعرف جار قديماً وحديثاً على صلاحية الكتابة كوسيلة معبرة عن الرضا وعن الإرادة ؛ وعليه فإنه يمكننا القول: بصلاحية الكتابة كوسيلة لإنشاء العقود.

١- أن القــرآن الكــريم قــدم الكتابة على الشهادة فى آية الدين، فقال: ﴿يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل﴾[2].

ثــم قال بعد ذلك: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ... ﴾ الآية[3].

بــل أعطاهــا أهمية أكبر من كونها وسيلة لإبرام العقود، حيث جعلها وسيلة للدعوة والتبليغ كما جاء فى قصة سيدنا سليمان عليه السلام[4].

---

(١) سورة النساء، آية: ٢٩

(٢) سورة البقرة، آية: ٢٨١.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٨١.

(٤) فلقــد أخــبر القرآن الكريم عن قصة استخدام سيدنا سليمان الكتابة فى كتابه الذى وجهــه إلى بلقيس اليمن، بقوله تعالى: ﴿اذهب بكتابى هذا فألقه إليهم ثم تول عنهم فانظــر مــاذا يرجعون، قالت يا أيها الملأ أنئ القى إلىّ كتاب كريم، انه من سليمان، وانه بسم الله الرحمن الرحيم﴾ سورة النمل: ٢٨ – ٢٩.

أما ما يذكره أصحاب الاتجاه الثانى من القول: بأن الكتابة ليست وسيلة من الوسائل المعبرة عن الإرادة لاحتمال التزوير وإرادة الخط، فلا يمكن الاعتماد عليها فى إثبات العقود إلا للعاجز فقط ؛ فلا يمكن التسليم به، لأن التعبير عن النفس كما يمكن أن يتم عن طريق الخطاب، فإنه يمكن أن يتم عن طريق الكتاب، خاصة وأن العرف جار -قديما وحديثا- على اعتماد الكتابة كوسيلة من وسائل التعبير عن النفس كالخطاب، دون تمييز بينهما.

وإما قولهم باحتمال التزوير أو التقليد فيها: فإن ذلك الاحتمال يتلاشى مع وجود القرائن، إضافة إلى أن هذا الكلام يدور حول عملية الإثبات، ونحن الآن بصدد البحث عن الكتابة كوسيلة من وسائل التعبير عن الإرادة وليس عن الإثبات.، وأما ذهبوا إليه من القول بان الكتابة لم تستعمل كوسيلة من وسائل إبرام العقود فى عصر الرسول ﷺ فنقول: إن عدم استعمالهم واستخدامهم لها فى عصره صلى الله عليه وسلم لا يدل على عدم جوازها، ذلك لأن مبنى هذه الأحكام قائم على العرف، والعرف يعتبر مصدر تشريعى فيما لم يرد به دليل من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، على رأى جمهور الأصوليين[1].

خاصة وأن جمهور الفقهاء لم يشترطوا التقيد فى مثل هذه الأمور بالصيغ التوفيقية الواردة فى الشرع ما دام أن ذلك لا يصطدم مع نص شرعى ولم يرد فى النصوص الشرعية ما يدل على منع استخدام الكتابة، هذا

(١) انظر ما قاله علماء أصول الفقه الإسلامي بالنسبة لهذه المسألة، فى كل من: أصول الفقه الإسلامي: ١٩٣ -١٩٤، زكى الدين شعبان، ط٤ ليبيا، بنغازي، جامعة قاريونس، ١٣٨٨هـ- ١٩٦٩م، أصول الفقه، الشيخ محمد أبو زهرة: ٢٧٣، دار الفكر العربي، ١٣٧٧هـ- ١٩٥٨م.

مــن ناحــية. ومن ناحية أخرى: فإن قولهم هذا مردود بما أوردناه سابقا إنه صلى الله عليه وسلم قد استعمل الكتابة واستخدمها قبل تبليغ الدعوة من خلال رســائله المتعددة التى بعثها إلى الملوك والرؤساء معبرا لهم فيها عما يريده مــنهم من استجابتهم لدعوته، والدخول فى هذا الدين الجديد الذى جاء به من عند ربه.

بعــد كل ما سبق يمكننا القول: بأن الكتابة هى وسيلة من وسائل التعبير عــن الإرادة شأنها شأن الخطاب المباشر، للقادر عن الكلام أو العاجز عنه، وأنــه يمكــن الاعــتماد عليها فى إبرام العقود أسوة بالتلفظ والمخاطبة سواء بســواء، ذلــك لأن تحقيق مبدأ الرضا الذى جعله الله شرطا لحل أكل المال يمكن تحقيقه من خلالها، كما يمكن تحقيقه فى الألفاظ والمخاطبة.

الصعوبات المصاحبة لعملية إجراء العقود من خلال الأجهزة السابقة:

التعاقد من خلال هذه الأجهزة السابقة تصحبه بعض الصعوبات المتعلقة بــالعقد من حيث تصور مجلسه، ووقت تمامه، والخيارات المتعلقة به. الأمر الذى يستدعى منا بحث جميع هذه المسائل بشكل واضح ودقيق

مــن المعلوم إن مجلس العقد بالنسبة للحاضرين واضح يمكن تصوره، وتحديد وقت تمامه، والخيارات المتعلقة به.

لكنه بالنسبة للغائبين يعتوره بعض الغموض، والسبب فى ذلك يعود إلى وجــود فاصل زمانى ومكانى بين المتعاقدين، وبمعنى آخر وجود فترة زمنية طويلــة تفصــل بيــن صدور الإيجاب عن الموجب فى العقد وقبول الطرف الثانى فيه، فضلا عن البعد المكانى الذى يفصل بينهما.

وما دام أن هناك اختلاف فى التعاقد بين الغائبين والحاضرين، فإن ذلك

يســـتدعى منا البحث فى تحديد مجلس التعاقد أولا، وهل أن هذا المجلس يبدأ فور وصول الخطاب إلى من وجه إليه ؟

أم إنـــه يبدأ من حيث صدور القبول حتى ولو كان متأخراً عن وصول الخطاب ؟؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى متى ينتهى هذا المجلس ويكون ملزما لكل الطرفى ؟؟ هل يكون ملزما من حين إعلان من وجه إليه الخطاب قبولـــه ؟؟ أم إنه يمتد حتى يعلم الموجب بقبول الأخر ؟؟ ومن ثم نبحث عن الخيارات المتعلقة بهذا المجلس.

أولاً: مجلس العقد بين الغائبين:

البحـــث فـــى مجلس العقد بين الغائبين يشمل التعاقد عن طريق الكتابة بكافـــة أشكالها، الرسالة، البرقية، التلكس، الفاكس،الحاسب الآلي، كما يشمل أيضا التعاقد عن طريق الرسول.

لقد بحث فقهاؤنا – رحمهم الله – هذه المسألة بشكل مفصل.

جاء فى البدائع: "وإما الكتابة فهى أن يكتب رجل إلى رجل، أما بعد فقد بعـــت عـــبدى فلانا منك بكذا، فبلغه الكتاب، فقال فى مجلسه: اشتريت، لأن خطـــاب الغائب كتابه، فكأنه حضر بنفسه وخاطب بالإيجاب وقبل الآخر فى المجلس[1].

وجاء فى الهداية "والكتاب كالخطاب، وكذا الإرسال، حتى اعتبر مجلس بلوغ الخطاب، وأداء الرسالة"[2].

(١) بدائع الصنائع: ٥، ١٣٨، مصدر سابق
(٢) الهداية: ٣، ٢١، مصدر سابق

وجـــاء فى المجموع: " وإذا قلنا يصح - أى البيع بالكتابة - فشرطه أن يقبل المكتوب إليه بمجرد اطلاعه على الكتاب(١).

مــن خــلال النصــوص الســابقة يتضــح لنا أن مجلس العقد بالنسبة للمتعاقديــن بطــريق الكتابة هو مجلس وصول الخطاب، ما عدا عقد النكاح، كما سنوضح ذلك لاحقا.

فــإذا مـــا وصل الإيجاب بأى وسيلة من وسائل الاتصال الخاصة بنقل الحروف من برقية، أو تلكس، أو بريد مصور "فاكس"، الحاسب الآلي، وقرأه الشــخص الــذى وجه إليه الإيجاب بنفسه، أو قرأ عليه من قبل غيره، وأبدى رغبــته فى إبرام العقد؛ فإنه بذلك يجب عليه إعلان قبوله الصريح فى نفس المجلس الذى بلغه فيه الخطاب، ولا يحق له التأخير، ذلك لأن مجلس التعاقد بين الغائبين هو مجلس وصول الخطاب.

فإذا ما انتهى ذلك المجلس ولم يعلن من وجه إليه الخطاب عن موافقته؛ جاز للموجب الرجوع عن إيجابه.

وإذا مـــا أبــدى الطرف الثانى رغبته فى إبرام العقد بعد انتهاء مجلس وصــول الخطـــاب؛ فــإن قبوله - حينئذ - يكون إيجابا جديدا يجوز للموجب الأول قبوله أو رفضه.

هــذا هو رأى جمهور الفقهاء ، لكن هناك من الفقهاء من يرى إنه يحق لمن وجه إليه الخطاب إعلان قبوله حتى بعد انتهاء مجلس وصول الخطاب، قياســا علـــى عقد النكاح الذى أجاز الفقهاء القائلون بجواز إبرامه عن طريق الكــتابة تأخــير القبول فيه إلى أن يتمكن القابل من إحضار شاهدين يسمعان

(١) المجموع: ٩، ١٧٧، مصدر سابق، فتح العزيز:٨، ١٠٣-١٠٤، مصدر سابق.

قبولــه – كما سبق بيان ذلك.

فلقـد علق الفقيه الحنفى "ابن عابدين" بعد نقله هذه المسألة الخاصة بعقد الـنكاح عـن شيخ الإسلام "جواهر زاده" بقوله: "وحاصله: أن قوله تزوجتك بكـذا، وقبلـت عند الشهود؛ صح العقد، كما لو خاطبها به ثانيا، وظاهره أن البيع كذلك، وهو خلاف ظاهر الهداية فتأمل[1].

لقـد فهـم العلامة ابن عابدين من تعليل شيخ الإسلام خواهر زادة أن ظاهـره يـدل على أن البيع مثل النكاح فى أن المكتوب إليه يكون لــه الحق فى أن لا يقبل فى مجلس وصول الخطاب، وإنما فى مجلس آخر، لكنه رحمه الله – خلص إلى القول بأن هذا مخالف لظاهر الهداية.

ولقـد اعـتمد بعـض الفقهاء المتأخرين[2] على هذا الرأي، وذهب إلى القول، بتعميم هذا الحكم على جميع العقود، حيث يقول:

"وفـى رأيـى أن عقد البيع وغيره من عقود المال أولى بهذا الحكم من عقـد النكاح، إذ يتساهل فى عقد البيع بما لا يتساهل به فى عقد النكاح وعلى ذلـك يجوز لمن أرسل إليه الإيجاب بالكتاب إذا قرأه فلم يقبل فى أول مجلس أن يقرأه فى مجلس آخر ثم يقبل، ويكون مجلس العقد مجلس كل قراءة.

بـل أنـه ذهب إلى ابعد من ذلك فقرر: أن المرسل إليه إذا وصل إليه الكـتاب فقرأه، أو قرأه غيره عليه، لكنه اعرض عنه، أو فارق هذا المجلس، ثـم عـاد إلـى الكتاب مرة أخرى، فقرأه، أو قرأه عليه آخر فى مجلس آخر

(١) حاشية ابن عابدين: ٤، ١٠-١١مصدر سابق

(٢) هـو الشـيخ على الخفيف –رحمه الله – فى كتابه أحكام المعاملات الشرعية: ٢٠٩-٢١٠

فقبله؛ فقد تم العقد(1).

وقـد أيـد رأيـه هذا بما قاله بعض الفقهاء، فقال: "ومن العلماء من اعتـبر أن الإيجـاب قـائم بقيام الكتاب، فإذا قبل المرسل إليه فى أى وقت؛ نشاء العقد لقيام الإيجاب(2).

رأى الباحث:

بعـد رجوعـى إلـى النصـوص التى ذكرها كلا الطرفين، حول هذه المسألة، ومناقشتى لها، يتبين لي: أن الراجح منها فيما يبدو لى - والله اعلم - هـو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء القائلين بان مجلس العقد بالنسبة للمتعاقدين بطـريق الكـتابة بشتى أشكالها من رسالة، أو برقية أو تلكس، أو فاكس، أو كمبيوتر، هو مجلس وصول الخطاب، وذلك للأسباب الآتية:

- أن جمهـور الفقهاء متفقون على أن مجلس العقد بالنسبة للغائبين هو مجلـس وصول الخطاب، بل أن معظم فقهاء المذهب الحنفى قرروا: إنه ليس لمـن وجـه إلـيه الخطاب عن طريق الكتابة الحق فى القبول إلا فى مجلس وصـول الخطاب أو الاطلاع عليه، فإذا ما غادر ذلك المجلس؛ ولم يعلن فيه عـن قبولـه، سقط حقه فى القبول بعد ذلك، باستثناء، عقد النكاح لتوقفه على الشهادة.

جـاء فى الهداية: "والكتاب كالخطاب وكذا الإرسال، حتى اعتبر مجلس بلوغ الخطاب وأداء الرسالة(3).

---

(1) المصدر السابق: ٢٠٩-٢١٠، مع الهامش.

(2) مختصر أحكام المعاملات: ٧٨-٧٩.

(3) الهداية: ٣، ٢١ مصدر سابق.

٢- أن مـا يذهب إليه أصحاب الرأى الثانى يعطى للرسول والمكتوب قـوة فـى الأثر لا يملكها مرسلهما نفسه، وهذا ما لا يمكن قبوله من الناحية المنطقـية، فالكـتاب ينحصـر دوره فى عملية إبلاغ الطرف الآخر إيجاب صـاحبه فتعتبر قراءته إيجابا من مرسله، فلا بد إذا من قبوله الطرف الآخر أو رفضه فى نفس المجلس[١].

٣- أن الأخـذ بالرأى السابق يؤدى إلى إطالة مجلس العقد إطالة تضر بالعقد، فإذا أعطينا الحق لمن وجه إليه الخطاب أن يقبل فى أى مجلس يريده، دون التقيد بمجلس وصول الخطاب ؛ فهذا بلا شك إضرار بمصالح الموجب، والفقهـاء - رحمهم الله - نظروا إلى هذه المسالة نظرة موضوعية، ولاحظوا أن الأصل فى العقود هو الفورية وأن لا يتأخر القبول عن الإيجاب، ولأن فى اعتـبار الفورية ضرراً على القابل لحاجته إلى التروى والتفكير، كما أن فى التأخـير الكثير ضرراً على الموجب، لذلك كله ضبط الأمر بمجلس العقد، اذ إنه جامع المتفرقات، وفى ذلك تيسير على الطرفين.

يقـول الكاسـاني: "القـياس أن لا يتأخر أحد الشطرين عن الأخر فى المجلـس ...الا أن فـى اعتبار ذلك يؤدى إلى انسداد باب البيع، فتوقف أحد الشـطرين علـى الآخـر حكما وجعل المجلس جامعا للشطرين مع تفرقهما للضرورة[٢].

٤- أن قـياس عقد البيع على عقد النكاح هو قياس مع الفارق، ذلك لأن للنكاح خصوصيته، فهو عقد تتوقف صحة انعقاده على الشهادة لدى جمهور

(١) بدائع الصنائع: ٥، ١٣٨، مصدر سابق
(٢) بدائع الصنائع: ٥، ١٣٦.

الفقهاء-ولذلك فإن قيام من وجه إليه الخطاب من مجلس الوصول إلى مجلس آخر ليقرأ الكتاب أمام الشهود ليس إعراضا عن العقد، بل هو مما تقتضيه ضرورة إبرام العقد، لأن إعلان قبوله بدون حضور الشهود لا يعتد به شرعا كالمعدوم حقيقة.

وعليه فإن مجلس العقد بالنسبة لمن وجه إليه الإيجاب بطريق الكتابة في عقد النكاح هو المجلس الذى يمكنه فيه إحضار الشهود، باعتباره هو مجلس وصول الخطاب.

أما عقد البيع فإنه عقد لا يتوقف انعقاده أو صحته على الشهادة، فليس هناك ما يبرر القول بإلحاقه بعقد النكاح فى هذا الحكم.

وبناء على ما سبق فإنه يمكننا القول: بأننا لا نستطيع قياس عقد البيع على عقد النكاح ولاترجيح التعميم الذى يذهب إليه أحد الفقهاء المحدثين؛ لأن ذلك خروج على القاعدة العامة التى استقر عليها الفقه الإسلامي، من اعتبار مجلس العقد وانحصاره بين المتعاقدين الحاضرين بمجلس الإيجاب والقبول، وبين الغائبين بمجلس وصول الخطاب أو الرسول والاطلاع على ذلك الإيجاب الذى جاء به.

وإذا كان لاستثناء عقد النكاح من هذه القاعدة ما يبرره من حيث توقفه على الشهادة؛ فليس هناك ما يبرر إعطاء هذا الحكم لبقية العقود التى لا تتوقف على الشهادة.

وقد يقول قائل: أن القول بهذا التعميم له ما يبرره أيضاً، ذلك لأن الضرورة العملية بالنسبة للمتعاقدين الغائبين - تقتضى الخروج على هذه القاعد، لأن الشأن فى التعاقد بين الغائبين غالبا ما يكون آنياً وفوريًا، دون أن تكون هناك مقدمات أو مساومات بين المتعاقدين، ولا شك فى أن إلزام من وجه إليه الخطاب بوجوب إعلان قبوله فى مجلس وصول الخطاب والعلم به

سيؤدى إلى الإضرار به، لأن هناك من العقود ما يحتاج إلى دراسة وتفكير مما يقتضى ضرورة منحه فرصة لذلك حتى يعلن عن رأيه فى ذلك العقد.

وللإجابة عن ذلك نقول: أن هذا الكلام يكون وجيهاً ومنطقياً فيما لو لم تكن أمام من وجه إليه الخطاب فرصة تمكنه من الإمعان والتفكير، لكن الشارع الحكيم قد منحه عدة فرص يمكنه من خلالها التفكير والدراسة حتى يبدى رأيه فى ذلك. فهو أولاً: له الحق أن يجلس طويلاً ولعدة ساعات فى مجلس وصول الخطاب – على رأى جمهور الفقهاء – لينظر فى العقد ويقلب فيه، ويسأل عن إيجابياته وسلبياته، ثم بعد ذلك يعلن عن رأيه فى القبول أو الرفض، لأن انشغاله بالعقد وتفكيره فيه لايعد إعراضا عنه؛ وعليه فإن مجلس العقد يعتبر مستمراً ما دام أنه لم يغادر مكان العقد .

ثانياً: إنه حتى لو أعلن عن قبوله فى مجلس وصول الخطاب ثم بداله الرجوع عنه، فإن الشارع الحكيم أعطاه حق الرجوع ما دام أنه باقياً فى ذلك المجلس لم يغادر، على رأى فقهاء الشافعية والحنابلة القائلين بخيار المجلس، فهذا الخيار يعطيه فرصة أكبر للدراسة والتفكير.

ثالثاً: إضافة إلى ما سبق فإن الشارع الحكيم قد منحه حقاً آخر وهو "خيار الشرط " يمكنه من خلاله منح نفسه فرصة أكبر للدراسة والتفكير.

فلو وصله الخطاب فى البرق/ أو التلكس، أو الفاكس، أو الحاسب الآلي، وكانت شروط العقد وبنوده طويلة تحتاج إلى دراسة، ولا يمكن البت فيها مباشرة؛ فإنه يحق لمن وجه إليه الخطاب إعلان قبول مشروط بحقه فى الخيار لفترة محددة، أقصاها ثلاثة أيام على رأى الإمامين أبى حنيفة

والشـــافعى[1]، وأجـــاز الإمـــام ملك الزيادة عليها بقدر الضرورة[2] أما بقية الفقهاء فأجازوا اشتراط الخيار لأى مدة يتفق عليها المتعاقدان[3].

وبذلـــك لـــم يـــبق ما يبرر القول بإلحاق هذه العقود بعقد النكاح، ومنح القـــابل حـــق إعلان القبول فى أى وقت يشاء، وحتى ولو بعد انقضاء مجلس وصول الخطاب.

وقت تمام العقد للمتعاقدين بطريق الكتابة:

بعـــد أن قـــررنا أن مجلس العقد بالنسبة للمتعاقدين الغائبين عن طريق الكـــتابة بشـــتى صـــورها - الرســـالة، التلغراف "البرقية "، التلكس الفاكس، الحاسب الآلي، هو مجلس وصول الخطاب إلى من وجه إليه وعلمه به، بقى عليـــنا بيان الوقت الذى يصبح فيه هذا العقد تاما وملزما، بحيث إنه لا يمكن لأى مـــن المتعاقديـــن العدول عنه أو الرجوع فيه، هل هو بمجرد إعلان من وجه إليه الخطاب قبوله؟؟ أم إنه لابد لتمامه من علمه الموجب بذلك القبول؟؟

أولاً: وقت تمام العقد لدى فقهاء القانون:

لقـــد كانت هذه المسألة - وهى مسألة وقت تمام العقد بين الغائبين محل خلاف بين فقهاء القانون الوضعي، فكانت لهم فى ذلك أربعة اتجاهات:

الاتجـــاه الأول: وهـــم الفقهاء القائلون: بأن العقد يتم بمجرد إعلان من وجه إليه الخطاب قبوله فى مجلس وصول الخطاب، ويدعى هؤلاء بأصحاب

(١) الهداية: ٣، ٢٧، المجموع: ٩، ٢٠١-٢٠٢

(٢) الخرشى على خليل: ٥، ١٠٩

(٣) انظـــر ذلـــك فى كل من: الخرشي: ٥، ١٠٩ المجموع: ٩، ٢٠٤، المغني: ٣، ٤٩٨، الفقه على المذاهب الأربعة: ٢، ١٧٤-١٧٩مصادر سابقة.

"نظرية إعلان القبول ".

الاتجـــاه الثانـــي: وهـــم القائلون بأنه لابد لتمام العقد من اقتران القبول بإرسال ذلك القبول إلى الموجب، بمعنى أن العقد لا يكون تاما حتى يقوم من وجـــه إلـــيه الخطاب بعد إعلان قبوله بعملية إرسال ذلك القبول إلى الشخص الـــذى صـــدر مـــنه الإيجـــاب، ويطلق على هؤلاء أصحاب نظرية "تصدير القبول".

الاتجـــاه الثالث: وهم مجموعة فقهاء القانون القائلين بأنه لا يكفى لتمام العقـــد إعلان القبول و القيام بإرساله فقط بل لابد من وصول ذلك القبول إلى الشـــخص الموجـــب، حتى يتم العقد ويدعى هؤلاء "بأصحاب نظرية وصول القبول".

الاتجـــاه الرابع: حيث يذهب بعض الفقهاء إلى ابعد من ذلك فيرون أن العقـــد لا يكفـــى لـــتمامه إعـــلان القـــبول، وإرساله، ووصوله إلى الشخص الموجب، بل لابد لتمام العقد بين الغائبين - أن يصحب ذلك كله علم الموجب بذلك القبول، ويدعى هؤلاء "بأصحاب نظرية العلم بالقبول[1].

ولكـــل نظرية من هذه النظريات الأربع أنصارها ومؤيدوها، لكن الذى يـــبدو لـــى - والله اعلـــم - هو رجحان ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الأول القائلين بنظرية إعلان القبول، للأمور الآتية:

١- لاخـــتلاف طبيعة التعاقد بين الحاضرين والغائبين، من حيث زمان

(١) للاطلاع على مزيد من الإيضاح حول هذه النظريات الأربع: يراجع كتاب الوسيط، للســـنهوري: ١، ٢٤١-٢٤٣، مصدر سابق، التعبير عن الإرادة فى الفقه الإسلامى والقانون المدني: ١٠٦، فريد فتيان، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٤٠٥هـــ - ١٩٨٥م.

العقـد ومكانـه، وعلـيه فإنه لا يمكن إلحاق التعاقد بين الغائبين بالتعاقد بين الحاضـرين وإعطائـه نفـس الحكم فى اشتراط علم الموجب بالقبول بنفس المجلـس الذى اصدر إيجابه فيه، بل يكفى فى ذلك مجرد قبول من وجه إليه الإيجـاب وإعلانـه عـن ذلك فى مجلس وصول الخطاب، لأن العقد ينعقد باقـتران القـبول بالإيجـاب، ويتحقق ذلك بمجرد إعلان القبول فى مجلس وصول الخطاب.

٢- صـعوبة تحديد وقت تمام العقد إذا قلنا بغير نظرية إعلان القبول. ذلـك لأنـه لا يمكـن تحديـد اللحظة التى يتم فيها إرسال القبول، أو لحظة وصوله أو العلم به، مما يجعل الأمر غير مستقر ومنضبط، بل قد يؤدى إلى حصول الفوضى التى يجب أن تكون العقود والمعاملات بعيدة عنها.

إضـافة إلى ما سبق، فإن القول بغير نظرية إعلان القبول قد يؤدى إلى حصول الإنكار أو التراجع، أو التماطل، والتباطؤ فى الاطلاع على القبول.

٣- أن الأخـذ بنظرية إعلان القبول يؤدى إلى حسم المعاملات والبت فيها بأسرع وقت ممكن، حيث يصبح العقد تاما وناجزا بمجرد إعلان القبول، وهـذا مـا يتناسـب مع عصرنا الحاضر، الذى يحتاج إلى السرعة فى حسم المعـاملات المالية، كى لا تتعطل المصالح أو تتأخر تأخراً ينتج عنه حصول اختلاف وتخاصم بين المتعاقدين.

فـى حيـن إنه وفى ضوء النظريات الثلاث الأخرى، فإن العقد يحتاج لغرض البت فيه إلى وقت طويل حتى يكون ملزما لكلا الطرفين، خاصة إذا ما قلنا بنظرية العلم بالقبول.

٤- أن القـول بـنظرية إعلان القبول هو الذى يتفق تماما مع ما اجمع علـيه فقهاؤنـا - رحمهـم الله تعالى -كما سيتضح لنا ذلك لاحقا، إلا إنه -

وبالـــرغم مـــن ذلك كله - فإننا نجد معظم القوانين الوضعية قد تبنت نظرية العلم بالقبول، كالقانون المدنى العراقي، والمصري، والإنكليزي[١].

هذه هى خلاصة ما قاله فقهاء القانون الوضعى حول تمام مجلس العقد بين المتعاقدين الغائبين،

والآن نعود لنرى ما قاله فقهاء الشريعة فى هذه المسألة.

ثانيا: وقت تمام العقد فى الفقه الإسلامي:

ذكـــرنا فـــيما ســـبق أن فقهاء القانون الوضعى اختلفوا فى هذه المسألة اخـــتلافاً كبيراً أدى إلى ظهور أربع نظريات، نظرية إعلان القبول، ونظرية تصدير القبول وإرساله، ونظرية وصول القبول، ونظرية العلم بالقبول.

وها نحن نعرض بعض نصوص فقهاء المذاهب الإسلامية الواردة حول هـــذه المسألة، لنرى أى نظرية من هذه النظريات الأربع يتبى هؤلاء الفقهاء رحمهـــم الله، لا سيما وأن هناك بعض الباحثين يرى عدم وجود رأى واضح للفقهاء المسلمين فى هذه المسألة[٢].

جـــاء فى "الهداية" والكتاب كالخطاب وكذا الإرسال، حتى اعتبر مجلس بلوغ الخطاب وأداء الرسالة[٣].

ويقـــول الكاســـاني: وأمـــا الكـــتابة، فهى أن يكتب الرجل إلى رجل أم بعـــد:فقد بعت عبدى فلانا منك بكذا، فبلغه الكتاب فقال فى مجلسه اشتريت؛

---

(١) انظر ذلك فى الوسيط: ١، ٢٤٦ — ٢٤٧.

(٢) انظـــر مـــا جاء فى مصادر الحق للسنهوري، ٢، ٤،حيث يقول: "فلم نعثر على نص صريح فى هذه المسألة".

(٣) الهداية: ٣، ٢١، مصدر سابق.

انعقــد البيع، لأن خطاب الغائب كتابه، فكأنه حضر بنفسه وخاطب بالإيجاب وقبل الآخر فى المجلس[١].

وأمــا فقهــاء المالكية: فإن مذهبهم - وكما سبق القول هو أن الإيجاب ملــزم للموجــب بشروطه[٢]، وهذا يدل بكل وضوح على أنهم لا يشترطون لتمام العقد شيئا غير قبول من وجه إليه الخطاب، وهذا هو نفس ما ذهب إليه فقهاء الحنفية رحمهم الله[٣].

أمــا فقهــاء الشافعية: فإنهم قد صرحوا أيضا بأنه لا يشترط لتمام العقد سوى صدور القبول من المكتوب إليه فى مجلس الوصول.

جاء فى المجموع: قال الغزالي: إذا صححنا البيع بالمكاتبة، فكتب إليه، فقبل المكتوب إليه؛ ثبت لــه خيار المجلس مادام فى مجلس القبول[٤]. وبمثل ذلك قال الحنابلة رحمهم الله.

يقــول البهوتــي: "وإن كان المشترى غائبا عن المجلس فكاتبه البائع أو راسـله، إنــى بعتك دارى بكذا، أو أنى بعت فلانا، وشبهه بما يميزه - دارى كــذا، فلمــا بلــغ المشــترى الخــبر قبل البيع ؛ صح لأن التراخى مع غيبة المشترى لا يدل على إعراضه عن الإيجاب، بخلاف ما لو كان حاضرا[٥].

فهذه هى نصوص الفقهاء تجمع على أن مجلس العقد فى التعاقد بطريق الكــتابة بشــتى أشكالها وصورها برقا كانت، أم تلكسا، أم فاكسا، أم حاسبا

---

(١) بدائع الصنائع: ٥، ١٣٨، مصدر سابق.
(٢) انظر ذلك فى الفروق: ٣،١٧٢-١٧٣مصدر سابق.
(٣) بدائع الصنائع: ٥، ١٣٨، مصدر سابق.
(٤) المجموع: ٩، ١٧٨، مصدر سابق، فتح العزيز: ٨، ١٠٣، مصدر سابق.
(٥) كشاف القناع: ٣، ١٤٨، مصدر سابق.

آلـــيا، أم رسالة، يتم ويكون قاطعا وملزما لكلا الطرفين بمجرد صدور القبول وإعلانه ممن وجه إليه ذلك الخطاب وأنه لا يتوقف تمامه على شيء آخر.

وبذلك يكون لفقهائنا - رحمهم الله - قدم السبق فى معرفة نظرية إعلان القـــبول وتقريـــرها فـــى أحكامهم قبل أن يعرفها فقهاء القانون الوضعى بعدة قرون.

وعلـــيه فإنـــه يمكنـــنا القـــول - وكما يقول أحد الباحثين - بأن فقهائنا مجمعـــون على تحديد الوقت الذى يتم فيه العقد فى التعاقد بين غائبين، وعلى أن العقد ينعقد فى هذه الحالة بمجرد القبول(١).

وبـــناء علـــى مـــا ســـبق فإنـــه يمكننا القول: بأن مجلس العقد يتم بين المتعاقديـــن الغائبيـــن عـــن طريق الكتابة من برق، أو تلكس، أو فاكس، أو كمبـــيوتر، فـــى نفـــس المجلس الذى يتم فيه علم من وجه إليه الخطاب بذلك الخطـــاب واطلاعـــه عليه، وإن هذا العقد يكون تاما وملزما لكلا المتعاقدين بمجرد صدور القبول ممن وجه إليه الخطاب وإعلانه له، سواء أعلم الموجب بذلـــك القبول أم لم يعلم، إلا إذا كان الموجب قد رجع عن ايجابه قبل اقتران القـــبول به، فإنه حينئذ لا يعتد بذلك القبول سواء أعلم القابل برجوع الموجب عن ايجابه أم لم يعلم.

الخيارات المتعلقة بمجلس العقد المبرم من جلال الأجهزة الناقلة للحروف:

وبعـــد أن انتهينا من تحديد مجلس التعاقد بالنسبة للمتعاقدين عن طريق الكـــتابة، والفـــترة التى يكون بها العقد ملزما لكلا الطرفين، نبدأ الآن ببحث

(١) التعبير عن الإرادة فى الفقه الإسلامي: د. سوار، ط، القاهرة، ١٩٦٠م

الخيارات الثلاث المتعلقة بمجلس العقد، بالنسبة لها.

سبق أن ذكرنا أن هناك خيارات ثلاث تتعلق بمجلس العقد هي: خيار الإيجاب، وخيار القبول، وخيار المجلس.

أما بالنسبة لخيار الإيجاب:

فيرى جمهور الفقهاء ما عدا فقهاء المالكية - كما سبق بيان ذلك مفصلا[١] أنه يجوز للموجب الرجوع عن إيجابه ما لم يقترن به قبول من وجه إليه الخطاب، فى جميع العقود باستثناء عقدى النكاح والعتق.

فإذا ما اقترن به قبول من وجه إليه الخطاب؛ فإنه يصبح -حينئذ - عقدا لازما لكلا الطرفين مباشرة - عند فقهاء الحنفية والمالكية - النافين لخيار المجلس، والى أن ينتهى مجلس العقد "مجلس وصول الخطاب" - لدى فقهاء الشافعية والحنابلة-.

جاء فى البدائع: "ولو كتب شطر العقد ثم رجع ؛ صح رجوعه، لأن الكتاب لا يكون فوق الخطاب، ولو خاطب ثم رجع قبل قبول الآخر؛ صح رجوعه، فهاهنا أولى[٢].

ولا يشترط وصول رجوعه إلى علم القابل، جاء فى الفتاوى الهندية: "ويصح رجوع الكاتب والمرسل عن الإيجاب الذى كتبه وأرسله قبل بلوغ الآخر وقبوله، سواء علم الآخر أو لم يعلم، حتى لو قبل الآخر بعد ذلك؛ لا يتم البيع[٣].

---

(١) انظر ذلك فى بحثنا هذا

(٢) بدائع الصنائع: ٥، ١٣٨، مصدر سابق

(٣) الفتاوى الهندية: ٣، ٨، مصدر سابق

وقـــال أيضا: وبعد ما كتب شطر العقد او أرسل رسولا، إذا رجع عن ذلك ؛ صح رجوعه، سواء علم الرسول بذلك أو لم يعلم[1].

أمـــا فقهـــاء المالكـــية، فقد ذهبوا إلى القول: بأن الإيجاب يكون ملزما بمجرد صدوره إذا كان مستوفيا للشروط التى ذكروها فى محلها[2].

إلا أنـــنا وكما سبق القول، قد رجحنا قول جمهور الفقهاء القائلين بحق الموجـــب فـــى الرجوع عن ايجابه ما دام أنه لم يقترن به قبول من وجه إليه الخطاب.

فعلـــى ضـــوء ذلـــك فإنه يحق للموجب المرسل ايجابه بإحدى أجهزة الاتصـــال الســـابقة الرجوع عن ايجابه والعدول عنه ما دام أن مجلس العقد "مجلـــس وصول الخطاب" لا يزال قائما بينهما، حتى أنه لو قبل المخاطب فى ذلـــك المجلـــس دون ان يعلم برجوع الموجب عن إيجابه؛ فإنه لا يعتد بذلك القبول، ويعتبر كأنه لم يكن.

وأمـــا خيار القبول: فإنه وفقا لما قرره جمهور الفقهاء – باستثناء فقهاء الشافعية– يحق للمكتوب إليه أن يعلن عن قبوله فى أى وقت يشاء، مادام أنه بـــاق فى مجلس وصول الكتاب، ولم يعرض عن العقد أو يشتغل عنه، وما لم يتراجع الموجب عن ايجابه[3].

أمـــا بالنســـبة لفقهاء الشافعية: فإنهم اشترطوا الفورية فى القبول، لكنهم أعطوه حق الرجوع عن قبوله مادام أنه لم يغادر ذلك المجلس.

يقـــول الـــنووي: " قـــال أصـــحابنا: وإن قلنا يصح– أى البيع– ونحوه

---

(١) الفتاوى الهندية: ٣، ٨، مصدر سابق.

(٢) الفقه على المذاهب الأربعة: ٢، ١٥٧، مصدر سابق.

(٣) انظر ذلك فى بحثنا هذا.

بالمكاتبة؛ فشرطه أن يقبل المكتوب إليه بمجرد اطلاعه على الكتاب، هذا هو الأصـــح، وفيه وجه ضعيف، أنه لا يشترط القبول، بل يكفى التواصل اللائق بين المتكاتبين[1].

لكننا فى هذه المسألة، رجحنا قول جمهور الفقهاء القائلين بعدم ضرورة الفوريـــة فـــى القبول، وعليه فإنه يمكن لمن وجه إليه الخطاب بإحدى وسائل الاتصـــال الســـابقة أن يقبل ذلك العرض ما دام أنه لم يغادر مجلس وصول الخطـــاب أو يعرض عنه، فإذا ما أعرض عن العقد أو غادر مجلسه دون أن يعلـــن عـــن قبوله؛ فإنه يكون قد اسقط بذلك حقه فى القبول، وبذلك نكون قد جمعـــنا بيـــن مصـــلحة القـــابل فـــى الدراســـة والتفكير، وبين ضبط العقود واستقرارها من خلال التقيد بمجلس وصول الخطاب.

فإذا ما قبل من وجه إليه الخطاب فى ذلك المجلس؛ فقد تم العقد واصبح لازمـــا لكلا الطرفين - لدى فقهاء الحنفية والمالكية - ولم يبق للقابل الحق فى الـــرجوع فـــى قبولـــه، لانهم لا يقولون بخيار المجلس، لكن فقهاء الشافعية والحـــنابلة أعطـــوه حق الرجوع فى قبوله ما دام انه لم يغادر ذلك المجلس، نظرا لأنهم يقولون بخيار المجلس.

وأمـــا فـــيما يتعلق بخيار المجلس: فانه ونظرا لأننا قد قررنا أن مجلس العقد بين المتعاقدين الغائبين هو مجلس وصول الخطاب والعلم به، فانه يبقى الخـــيار قائمـــا- لـــدى القائلين بـه- ما دام أن من وجه إليه الخطاب باق فى مجلسه ولم يصدر منه ما يدل على الإعراض عن العقد.

وعليه فإنه يحق لكلا المتعاقدين- الموجب والقابل- الرجوع عما صدر

(١) المجموع: ٩، ١٧٧، مصدر سابق، وانظر أيضا: فتح العزيز: ٨، ١٠٣، مصدر سابق

عــن كل منهما ما دام أن مجلس العقد" مجلس وصول الخطاب" لا يزال قائما ولــم ينــته، فإذا ما رجع الموجب عن ايجابه خلال ذلك المجلس؛ فإنه لايتم العقد حتى ولو أعلن القابل قبوله، سواء علم بذلك الرجوع أم لم يعلم.

ويســتثنى مــن ذلك عقد النكاح لخصوصيته بتوقف صحة انعقاده على حضــور شــاهدين مجلس العقد وسماعهما للإيجاب والقبول الصادر من كلا المتعاقدين، وهذا ما سنوضحه فى مسألتنا الآتية.

خصوصية لعقد النكاح فى حالة إبرامه فى أحد الأجهزة السابقة:

ذكــرنا عند بحثنا لحكم إبرام العقد عن طريق الأجهزة الناقلة للأصوات، أن فقهــاء الحنفية– رحمهم الله– قد أجازوا عقد النكاح عن طريق الكتابة[1]، وقد اعــتمدنا على قولهم هذا فى القول بجواز إبرام عقد النكاح عن طريق بعض تلــك الأجهزة إذا ما أحضر من وجه إليه الخطاب الشهود أثناء المكالمة التى يريد إبرام العقد من خلالها، وأسمعهم الإيجاب الموجه إليه من خلالها وأعلن عن قبوله أمامهم؛ فان عقد النكاح يكون – حينئذ – عقدا صحيحا وتاما ما دام انــه قــد تم سماع الشهود صيغة العقد الصادر من كلا الطرفين باعتبار أن مجلس العقد – فى مثل هذه الحالة– هو المجلس الذى تمكن فيه من وجه إليه الخطــاب " القــابل فــى العقد" من إحضار الشهود واسماعهم قبول الإيجاب الموجه إليه أثناء المكالمة الهاتفية أو المقابلة الجارية بطريق الإنترنت، قياسا علــى إبــرام هذا العقد عن طريق الكتابة، فكما أن مجلس العقد بالنسبة لمن وجه إليه الإيجاب فى عقد النكاح بطريق الكتابة هو المجلس الذى يتمكن فيه

(١) انظر ذلك في بحثنا هذا.

مـــن إحضار الشهود وقراءة الكتاب الموجه إليه وإعلان قبوله أمامهم، فكذلك الشـــأن بالنســـبة للمـــتعاقد مـــن خلال الأجهزة الناقلة للأصوات فقط، أو لها وللصـــورة معـــا ومباشـــرة، كما هو الحال بالنسبة لجهازى الكمبيوتر الناقل للصـــوت والصـــورة معا بطريق الإنترنت والهاتف الناقل للصوت والصورة معا.

والآن نلقـــى الضوء على ما قاله الفقهاء حول مسألة عقد النكاح بطريقة الكتابة.

لمـــا كانـــت لهـــذا العقد خصوصية يتميز بها عن بقية العقود تتمثل فى توقـــف صـــحته وانعقاده على سماع الشهود لصيغة العقد "الإيجاب والقبول" لذلـــك نجـــد أن جمهـــور الفقهاء ذهبوا إلى القول بعدم إمكان إبرام هذا العقد بطريق الكتابة.

إلا أنـــه بالرغم من ذلك فلقد أجاز فقهاء الحنفية إبرام هذا العقد بطريق الكـــتابة ولـــم يلزموا من وجه إليه الخطاب بوجوب إعلان قبولـــه - بالنسبة لهـــذا العقد - فى مجلس وصول الخطاب كما هو الشأن فى العقود الأخرى، بل أنهم - ونظرا لتوقف انعقاد انعقاده وصحته على تحقق الشهادة - قد منحوا للقابل حق مغادرة مجلس وصول الخطاب إلى مجلس آخر يتمكن فيه إحضار مـــن يشهد له على قبوله، وقراءة الخطاب الموجه إليه بطريق الكتابة وإعلان قبولـــه أمامهم، وبذلك يتحقق مجلس عقد النكاح المبرم بين المتعاقدين، وهذه خصوصية يختص بها هذا العقد دون غيره من بقية العقود، وعليه فلا يمكننا القول بإلحاق غيره من العقود به بالنسبة لهذا الحكم، كما سبق بيان ذلك.

والآن نـــرى مـــا قاله فقهاء الحنفية فى هذه المسألة: يقول ابن عابدين: "وذكر شيخ الإسلام جواهر زادة فى مبسوطه: أن الكتاب والخطاب سواء إلا

فـــى فصـــل واحد،وهـــو أنه لوكان حاضرا مخاطبها فى النكاح فلم تجب فى مجلس الخطاب، ثم أجابت فى مجلس آخر، فان النكاح لا يصح، وفى الكتاب إذا بلغهـــا وقرأت الكتاب ولم تزوج نفسها منه فى المجلس الذى قرأت الكتاب فـــيه، ثـــم زوجت نفسها فى مجلس آخر بين يدى الشهود، وقد سمعوا كلامها ومـــا فـــى الكـــتاب؛ يصح النكاح، لأن الغائب إنما صار خاطبا لها بالكتاب، والكـــتاب بـــاق لها فى المجلس الثاني، فصار بقاء الكتاب فى مجلسه - وقد سمع الشهود ما فيه فى المجلس الثانى - بمنزلة ما لو تكرر الخطاب الحاضر فى مجلس آخر، فأما إذا كان حاضرا فإنما صار خاطبا لها بالكلام، وما وجد مـــن الكلام لا يبقى إلى المجلس الثاني، وانما سمع الشهود فى المجلس الثانى أحد شطرى العقد[1].

وقـــد علق ابن عابدين على قول شيخ الإسلام السابق بقوله: " وحاصله أن قولـــه: تزوجتك بكذا إذا لم يوجد قبول ؛ يكون مجرد خطبة منه لها، فإذا قبلـــت فى مجلس آخر لا يصح، بخلاف ما لو كتب ذلك إليها، لأنها لما قرأت الكـــتاب ثانـــيا وفيه قوله تزوجتك بكذا وقبلت عند الشهود؛ صح العقد كما لو خاطبها به ثانيا[2].

وقد ذكر البهوتى عن أبى طالب من فقهاء الحنابلة مسالة شبيهة بمسألتنا هـــذه اعـــتمدنا علـــيها فى القول بجواز إبرام عقد النكاح فى أجهزة الاتصال الـــناقلة للصوت فقط ومباشرة أو لـــه وللصورة أيضا، وكذلك الأجهزة الناقلة للحـــروف حـــتى لو تأخر القبول عن مجلس وصول الخطاب، وهذه المسألة

(١) حاشية ابن عابدين: ٤، ١٠- ١١، مصدر سابق
(٢) حاشية ابن عابدين: ٤، ١٠- ١١، مصدر سابق

هـــي: " قال فى رجل يمشى إليه قوم فقالوا: زوج فلانا فقال: قد زوجته على ألف، فرجعوا إلى الزوج فأخبروه فقال: قد قبلت هل يكون هذا نكاحا ؟؟ قال: نعـــم، قال الشيخ التقي: ويجوز أن يقال: إن كان العاقد الآخر حاضرا أعتبر قوله، وإن كان غائبا جاز تراخى القبول عن المجلس[1].

وبـــناء علـــى ما قرره هؤلاء الفقهاء فى نصوصهم السابقة فإنه يمكننا القول: "بأنه يمكن إبرام عقد النكاح من خلال أجهزة الاتصال الناقلة للصوت والصـــورة مباشـــرة أو للصوت فقط أولا كما ويمكن أيضا إبرامه بالأجهزة الـــناقلة للحـــروف علـــى اختلاف أنواعها: البرق، التلكس، البريد المصور" الفاكس"، الحاسب الآلي، وأن مجلس عقد النكاح المراد إبرامه من خلال هذه الأجهزة ليس هو مجلس وصول الخطاب، كما هو الشأن فى العقود الأخرى، بـــل هو المجلس الذى يتمكن فيه من وجه إليه الإيجاب من إحضار شاهدين يســـمعان قبوله بعد قراءة الكتاب أمامهم، حتى يكون هذا العقد مستوفيا لجميع أركانـــه، وذلـــك نظـــرا لاختصاص هذا العقد بعدم انعقاده أو صحته إلا بعد تحقق الشهادة.

(١) كشاف القناع: ٣، ١٤٨، مصدر سابق

خلاصة البحث ونتائجه

قمـــنا فى بداية بحثنا هذا بتقسيم أجهزة الاتصال التى يمكن من خلالها إجراء العقود إلى قسمين:

قســم خـــاص بنقل الأصوات فقط، ويشمل كلا من: الهاتف" التلفون"، الحاســب الآلــي، اللاســلكي، الراديو، التلفزيون، وأشرطة التسجيل الناقلة للأصوات فقط، أو لها وللصورة معا.

أمـــا القسم الآخر فهى الأجهزة المعنية بنقل الحروف فقط، ويشمل كلا من: البرق، "التلغراف" التلكس، البريد المصور، "الفاكس"، الحاسب الآلى فى حالـــة نقله لرسالة خطية عبر الشاشة، وقد توصلنا إلى أن جهاز الهاتف يقوم بـــنقل الكلام بين المتحدثين بدقة متناهية، مما يعنى أن العقد المبرم من خلاله لا يختلف عن العقد بين الحاضرين إلا من حيث البعد المكانى بين المتعاقدين إذا كـــان ناقلا للصوت والصورة معا، وكذلك الحال بالنسبة لجهاز الكمبيوتر فـــى إجراء مقابلة مباشرة من خلاله عن طريق الإنترنت أو مضافا إليه عدم رؤية كلا المتعاقدين للآخر، إذا كان الجهاز ناقلا للصوت فقط.

وبيـــنا أن عدم تحقق الرؤية بين المتعاقدين لا يترتب عليها شى فى باب العقـــود لأن القـــاعدة الشـــرعية فـــى العقود تقتضى فقط تحقق الرضا بين المتعاقديـــن بصـــورة واضحة ومفهومة، وأن المرجع فى ذلك كله يعود إلى العرف، كما نص على ذلك جمهور الفقهاء.

وأمـــا بالنسبة للبعد المكانى بين المتعاقدين من خلال جهاز الهاتف، فقد وجـــدت مسألة شبيهة بهذه الحالة يذكرها فقهاء الشافعية،" وهى مسألة التعاقد

بيــن المتباعديــن" اعــتمدت علــيها فى القول بجواز التعاقد من خلال هذا الأجهزة.

ونظــرا لان الــبعد المكانى تترتب عليه بعض المسائل المتعلقة بمجلس العقــد؛ فلقــد قمــت ببحــث ثــلاث أنواع من الخيارات لها علاقة مباشرة بموضــوعنا هــذا، هى خيار الإيجاب، وخيار القبول، وخيار المجلس، بشكل مفصل.

وقــد توصــلت إلــى أنه يحق للموجب الرجوع عن إيجابه ما دام أن الطرف الآخر فى العقد الموجه إليه الخطاب لم يغادر مجلس العقد، حتى ولو اقــترن به قبول الطرف الثانى فى العقد، معتمدا فى ذلك على ما ذكره بعض فقهــاء الشــافعية مــن القول بامتداد خيار الموجب بطريق الكتابة إلى حين انقضاء مجلس وصول الخطاب "مجلس العقد".

أمــا بالنســبة لجهازى الكمبيوتر عن طريق الإنترنت، وجهاز الهاتف الــناقل للصــورة والصوت معا، فإنه يحق للموجب من خلالهما الرجوع عن إيجابــه إضافة إلى ما سبق فيما لو شاهد من خلالهما ما يد ل على إعراض الطرف الثانى عن العقد أو انشغاله عنه.

أمــا بالنســبة لخيار القبول: فلقد توصلت إلى القول: بأنه لابد لمن وجه إليه الخطاب من إعلان قبوله مباشرة، وأنه لا يحق له التأخير فى ذلك، قياسا علــى تعاقد الماشيين والراكبين، التى يذكرها فقهاء الحنفية رحمهم الله تعالى، نظرا لتجدد العقد وعدم استقراره فى كلا الحالتين.

وأمــا مــا يــتعلق بخيار المجلس: فإنى لم أتفق مع ما ذهب إليه بعض الفقهــاء القائلين بهذا الخيار من القول بأسقاطه فى حق المتبايعين المتباعدين، بــل منحــت هــذا الحــق للمتعاقديــن من خلال هذه الأجهزة وألحقته بحكم

المتعاقديـــن الحاضـــرين بخصوص هذه المسألة، لكننى حددته بفترة المكالمة الهاتفـــية أو المقابلة الجارية عن طريق الإنترنت فقط، باعتبارها هى مجلس العقـــد بيـــن المتعاقديـــن مـــن خلال هذا الجهاز، فإذا ما أعلن من وجه إليه الخطـــاب قبوله مباشرة ؛ فقد انعقد العقد، لكنه يبقى لكلا المتعاقدين الحق فى الـــرجوع عما صدر عنهما ما دام أن مجلس العقد " فترة المكالمة الهاتفية" لا يـــزال قائما بينهما، فإذا ما انتهت المكالمة أو انقطع الخط ؛ فقد انتهى مجلس العقـــد، ذلـــك لأن المتعاقديـــن هما متفرقان من حيث الواقع ولا يربط بينهما ســـوى هـــذا الاتصال الهاتفى أو المقابلة الجارية بينهما، فمجلس العقد بينهما قـــائم حكمـــا، فإذ ما انقطع الخط الهاتفى أو انتهت المقابلة بينهما ؛ فقد انتهى ذلك المجلس فى الحقيقة والحكم معا.

وقد ألحقت جهاز اللاسلكى بجهاز الهاتف فى جميع هذه الأحكام، سواء أكـــان نقلـــه للصـــوت كمـــا هو مباشرة، أو عن طريق الشفرات، ما دام أن الطرف الآخر يفهم مضمونه.

وفـــى نهاية المبحث الأول تطرقت لمسألتين مهمتين لهما علاقة بالتعاقد من خلال هذه الأجهزة.

الأولـــى مـــنهما هـــى: مسألة عقد النكاح من خلال هذه الأجهزة: وقد توصلت إلى القول: بإمكان إبرام هذا العقد من خلال الأجهزة الناقلة للصوت فقـــط أولـــــه وللصورة معا، إذا كان النقل الذى يجرى من خلالهما مباشرا، وتمكـــن من وجه إليه الخطاب من إحضار شاهدين لمجلس العقد واسماعهما الإيجـــاب الصـــادر من الموجب عبر هذه الأجهزة وقبوله له أمامهما، قياسا علـــى إبرام هذا العقد بطريق الكتابة والذى قال بجوازه فقهاء الحنفية رحمهم الله.

وأما المسألة الثانية: فتتعلق بحكم التعاقد من خلال هذه الأجهزة إذا كان المتعاقد عليه مالا ربويا لابد فيه من تحقق القبض فورا ومباشرة:

وقد تمكنت من الوصول إلى حل شرعي لذلك، في حالة تمكن المتعاقدين تحقيق التقابض بينهما في مجلس العقد عن طريق وكيلهما في كلا البلدين.

وقد استعرضت في بحثي لهذه المسألة عملية التحويل للأموال النقدية بين البلدان المختلفة عبر هذه الأجهزة، وقد توصلت إلى القول بجواز ذلك مطلقا سواء أكان بأجر أو بدون أجر شريطة أن يتم التقابض بين المتصارفين "صاحب المبلغ، والناقل للمبلغ" في مجلس العقد مباشرة، أو عن طريق وكيليهما أولا.

وشريطة أن يتم تسليم المبلغ المحول إلى صاحبه الشرعي أو من يوكله بنفس سعر الصرف الذي تم الاتفاق عليه بين المتعاقدين ثانيا.

أو عن طريق القيام بشراء المبلغ المراد تحويله بشكل مجزأ ومفرق، كما ألحقت بحكم هذه المسألة مسألة أخرى وهي عملية نقل المبالغ النقدية بين البلدان الإسلامية" الحوالة النقدية" وإعطائها نفس الحكم، معتمدا في جميع ذلك على عدة آراء فقهية وردت عن أئمة المذاهب الفقهية الأربعة.

وبعد أن انتقلت إلى بحث حكم التعاقد بالأجهزة الناقلة للحروف فقط، ألحقتها هي والأجهزة الناقلة للصوت نقلا غير مباشر، بحكم التعاقد بطريق الكتابة التي قال بجوازها جمهور فقهاء الأمة.

وقد حددت مجلس العقد المبرم بطريق الكتابة بشتى صورها وأشكالها، برقا كانت، أم تلكسا، أم بريدا مصورا" الفاكس"، أم حاسبا آليا، بمجلس وصول الخطاب، كما نص على ذلك معظم الفقهاء رحمهم الله تعالى

وعليه فإنه لا يمكن للقابل إعلان قبوله بعد انتهاء هذا المجلس فى جميع العقـود باستثناء عقد النكاح -لخصوصية فيه - وبهذا الصدد قمت بالرد على مـن يـرى إلحـاق بقـية العقـود بعقـد الـنكاح بالنسـبة لهـذا الحكم.
وأمـا وقـت تمـام العقـد بالنسبة للمتعاقدين بطريق الكتابة: فقد استعرضت الـنظريات الأربعـة المطروحة حول هذه المسألة، ورجحت النظرية القائلة بـإعلان القبول، والتى ترى أن العقد يكون تاما وملزما لكلا الطرفين بمجرد صدور القبول ممن وجه إليه الخطاب وإعلانه له وذلك لاتفاقها مع ما أجمع عليه فقهاء المذاهب الأربعة.

أمـا بالنسـبة للخيارات المتعلقة بمجلس العقد المبرم من خلال مجموع الأجهـزة الـناقلة للحروف فقط، فقد رجحت ما ذهب إليه فقهاء الشافعية فى مـنح الموجب حق الرجوع عن إيجاب ما دام أن مجلس العقد بين المتعاقدين "وهـو مجلـس وصـول الخطاب" لا يزال قائما، بحيث أنه لو قبل الطرف الموجـه إلـيه الخطـاب فى ذلك المجلس دون أن يعلم برجوع الموجب عن ايجابـه ؛ لـم يعـتد بذلك القبول، لأن الأصل فى الإيجاب هذا أن لا يكون ملزما.

وأمـا خيار القبول: فقد توصلت إلى القول بأنه يجوز للطرف الثانى فى العقـد إعـلان قبولـه فى أى وقت يرغب فيه إعلان ذلك ما دام أن مجلس وصـول الخطـاب لا يـزال قائما، معتمدا فى ذلك على ما ذهب إليه فقهاء المذاهب الثلاث، الأحناف، المالكية، الحنابلة.

أمـا فقهاء الشافعية: فقد اشترطوا الفورية فى ذلك، لكنهم أعطوا للقابل حق الرجوع فى قبوله ما دام أن مجلس العقد لا يزال قائما.

أمـــا خـــيار المجلس: فقد توصلت إلى القول بأنه يحق لكلا المتعاقدين الـــرجوع عمـــا صدر عنه مادام أن مجلس العقد لا يزال قائما بينهما، معتمدا فى ذلك على ما ذهب إليه فقهاء الشافعية والحنابلة القائلين بخيار المجلس.

أخـــيرا: استعرضت رأى فقهاء الحنفية القائلين بجواز إبرام عقد النكاح بطـــريق الكتابة، وأدلتهم فى ذلك، والذى اعتمدت عليه فى القول بجواز إبرام هـــذا العقد بطريق الأجهزة الناقلة للصوت والصورة معا ومباشرة، أو الناقلة للصوت فقط، وبجميع الأجهزة الناقلة للحروف.

وفى الختام: أضرع إلى العلى القدير أن يجعل عملى هذا خالصا لوجهه الكريم، وأن يجنبنى الزلل فيه، إنه سميع مجيب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

قائمة بمراجع البحث

١. أحكام المعاملات الشرعية - الشيخ على الخفيف.
٢. الاتصالات السلكية اللاسلكية فى الوطن العربى - ميسر حمدون سليمان، ط، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢ م.
٣. اتصالات الفضاء - أودين دنلاب، ترجمة زكريا السبر داعي، دار الفكر العربي، ١٩٦٢ م.
٤. الأشباه والنظائر- ابن نجيم، القاهرة، مؤسسة الحلبى وشركائه، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.
٥. أصول الفقه- الشيخ أبو زهرة، دار الفكر العربي، ١٣٧٧هـ- ١٩٦٨م
٦. أصول الفقه الإسلامى - زكى الدين شعبان، ط٤، ليبيا، جامعة قار يونس، ١٣٨٨هـ- ١٩٦٦م.
٧. الأقمار الصناعية وسفن الفضاء - سعد شعبان، ط١، دار الفكر العربي، ١٩٧٣م.
٨. الأم للشافعي، مصر، كتاب الشعب، ١٣٨٨هـ- ١٩٦٨م.
٩. البحر الزخار - ابن المرتضى، بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ.
١٠. تاج العروس - للزبيدي، بيروت، دار صادر، ١٣٨٦- ١٩٦٦م.
١١. التعبير عن الإرادة فى الفقه الإسلامى - د، سوار، ط، القاهرة، ١٩٦٠م.
١٢. التعبير عن الإرادة فى الفقه الإسلامى والقانون المدنى - فريد فتيان، بغداد، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٨٧.
١٣. ثقافة الكمبيوتر الوعى والتطبيق والترجمة - غارى ج بيروت، ط١، قبرص مؤسسة الأبحاث اللغوية، ١٩٨٧م.
١٤. الخرشى على خليل - أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن علي، بيروت، دار صادر، بدون تاريخ.
١٥. رد المحتار على الدر المختار - لابن عابدين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

١٦. الدسوقى على الشرح الكبير - ابن عرفة الدسوقي، مصر، عيسى البابى الحلبى وشركاؤه، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.
١٧. شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام - للحلي، ط١، العراق، النجف، ١٣٧٩هـ - ١٩٦٨م.
١٨. الشرح الصغير مع بلغة السالك، للدردير، مصر، شركة مصطفى البابى الحلبى وأولاده، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.
١٩. الفتاوى الهندية - مجموعة من علماء الهند، جمع الأمير الهندى العلمكير، مصر، مصطفى البابى الحلبى وأولاده، ١٣٧٨ه - ١٩٦٩م.
٢٠. . فتح البارى شرح البخارى - لابن حجر العسقلاني، مصر، مصطفى البابى الحلبى وأولاده، ١٣٧٨هـ - ١٩٦٩م.
٢١. فتح العزيز - للرافعي، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، بدون تاريخ.
٢٢. فتح القدير - ابن الهمام، ط١، مصر، المطبعة الأميرية الكبرى، ١٣١٦هـ.
٢٣. القانون المدنى المصرى - د/ أحمد محمد إبراهيم، ط١، دار المعارف، ١٩٦٤م.
٢٤. الفروق - للقرافي، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ.
٢٥. الفقه على المذاهب الأربعة - عبد الرحمن الجزري، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٧٢م.
٢٦. القواعد العامة فى الإثبات - د/ عبد السلام المزوعي، ط١، ليبيا، جامعة ناصر، ١٩٩٤م.
٢٧. القوانين الفقهية - ابن جزي، دار العلم للملايين، ١٩٦٨.
٢٨. كشاف القناع - للبهوتي، الرياض، مكتبة النصر الحديثة، بدون تاريخ.
٢٩. كيف تعمل الشبكات - فرانك درفلزولسن فريد، ترجمة مركز التعريب والبرمجة، ط١، بيروت، الدار العربية للعلوم، ١٩٩٤م.
٣٠. المجموع - للنووي، القاهرة، مطبعة العاصمة، بدون تاريخ.
٣١. المحلى - لابن حزم الظاهري، بيروت، المكتب التجارى للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

٣٢. مختصر أحكام المعاملات – للشيخ على الخفيف.
٣٣. صحيح مسلم – مسلم ابن الحجاج، بيروت، المكتب التجارى للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
٣٤. مبدأ الرضا فى العقود – د/ على محيى الدين القرداغي، ط١، بيروت، دار البشائر، ١٩٨٥م.
٣٥. المغنى – لابن قدامه المقدسي، القاهرة، مكتبة القاهرة، بدون تاريخ.
٣٦. مغنى المحتاج – للخطيب الشربيني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
٣٧. ملحق الشرح الخاص للجريدة الرسمية لجمهورية السودان الديمقراطية– السودان، المطبعة العسكرية، بدون تاريخ.
٣٨. الموافقات – للشاطبي، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٩٥م– ١٩٧٥م.
٣٩. الموجز فى شرح القانون المدنى العراقى – عبد المجيد الحكيم، ط٣، بغداد، شركة الطبع والنشر الأهلية، ١٣٨٩هـ – ١٩٦٩م.
٤٠. موسوعة التشريعات العراقية – على محمد إبراهيم الكرباسي، بغداد، مطبعة بغداد، ١٩٨٦م.
٤١. النيل وشفاء العليل – ضياء الدين الثميني، مطبوع بهامش الشرح، ط٢، بيروت، دار الفتح، ١٣٩٢ه – ١٩٧٢م.
٤٢. الهداية فى شرح البداية – للمرغيناني، الطبعة الأخيرة، القاهرة، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٥م.
٤٣. الوسيط – للسنهوري، مصر، دار النشر للجامعات المصرية، ١٩٦٠م.

دراسة تحليلية لمشكلات خضوع صفقات التجارة الإلكترونية للضريبة

دكتور/ أحمد عصام الدين السيد عيسوي(*)

شــهدت الســنوات الأخــيرة تطــوراً هائلاً في تكنولوجيا المعلومات والاتصالات ولم يعد الأمر مقتصراً علي الأغراض غير التجارية بل أصبح يســتخدم في الأغراض التجارية أيضا مثل تسويق السلع والخدمات وهو ما أطلــق علــيه الــتجارة الإلكترونــية، وهــناك نمو مطرد في حجم التجارة الإلكترونــية وذلك علي حساب التجارة التقليدية فارتفعت من ٣ مليار دولار عــام ١٩٩٦م إلــى حوالــي ٨٤ مليار دولار عام ١٩٩٨م ومن المتوقع أن تصــل إلــى حوالــي ١٢٣٤ مليار دولار عام ٢٠٠٢ م والي حوالي ٧,٢ تريليون دولار عام ٢٠٠٤ م .

ولقــد اتخــذت مصر العديد من الإجراءات اعتبارا من عام ١٩٩٤م مكنتها من الدخول في مجال التجارة الإلكترونية منها :٠

١- إنشــاء نقطــة التجارة الدولية في أكتوبر ١٩٩٤م وهدفها تحويل الفرصة التجارية إلى صفقة بتوفير بيانات ومعلومات عن الخدمات التجارية مثل البنوك والتأمين والشحن٠

(*) أستاذ المحاسبة المساعد – كلية الــتجارة – جامعــة الأزهر

٢- تأسيس لجنة التجارة الإلكترونية التابعة لجمعية إنترنت عام ١٩٩٦م لزيادة الوعي بأهمية التجارة الإلكترونية ٠

٣- إنشاء لجنة التجارة الإلكترونية عام ١٩٩٧م٠

٤- تأسيس اللجنة الوطنية للتجارة الإلكترونية عام ١٩٩٩م تحت رعاية وزارة التجارة ٠

وكان من نتيجة هذه الإجراءات أن بلغ نصيب مصر من التجارة الإلكترونية عام ١٩٩٨م حوالي ٥٠٠ مليون دولار ٠

ويؤدي عدم خضوع صفقات التجارة الإلكترونية للضريبة إلى التأثير السلبي علي الحصيلة الضريبية ومن ثم علي برامج الحكومة الإنمائية كما أنه يهدر مبدأ العدالة الضريبية ولا يحقق عمومية الضريبة، بينما يواجه خضوع صفقات التجارة الإلكترونية للضريبة العديد من المشكلات الضريبية منها تحديد الدولة التي لها حق فرض الضريبة علي صفقات التجارة الإلكترونية ، صعوبة حصر المجتمع الضريبي ، عدم توافر أدلة الإثبات اللازمة للفحص الضريبي لانعدام المستندات الورقية ، الازدواج الضريبي الدولي ، عدم توافر الكوادر الضريبية الملائمة لعمليات التجارة الإلكترونية٠

هدف البحث

يهدف هذا البحث إلى:

١- تحديد المشكلات التي يمكن حدوثها عند إخضاع صفقات التجارة الإلكترونية للضريبة٠

٢- اقــتراح عــلاج مناسب للمشكلات التي يمكن حدوثها عند إخضاع صفقات التجارة الإلكترونية للضريبة،

خطة البحث

لتحقــيق هــدف البحث تم تخطيطه بحيث يقع في مبحثين علي النحو التالي:

المبحث الأول : طبيعة التجارة الإلكترونية

فــي هــذا المبحــث سوف يتم تناول طبيعة التجارة الإلكترونية من حيث مفهومهــا ، تطورهــا ، خصائصــها ، أنواع الصفقات الإلكترونية ،مراحل الــتجارة الإلكترونــية ، أنظمــة تــبادل البيانات إلكترونيا ، مزايا التجارة الإلكترونية ،المشكلات الضريبية للتجارة الإلكترونية ،

المبحــث الثانــي: مشــكلات خضــوع التجارة الإلكترونية للضريبة وسبل علاجها

فــي هــذا المبحــث سوف يتم تناول المشكلات التي يمكن أن تواجه خضــوع صفقات التجارة الإلكترونية للضريبة ومن بينها، المعاملة الضريبية لصفقات التجارة الإلكترونية، المعاملة الضريبية لصفقات التجارة الإلكترونية في التشريع المصري، تحديد الدولة صاحبة الحق في فرض الضريبة ،كيفية حصــر المجــتمع الضريبي ،كيفية الحصول علي أدلة الإثبات، كيفية تجنب الازدواج الضــريبي الدولي، كيفية تطوير الإدارة الضريبية، حتمية التعاون الدولــي، ومحاولــة الوصــول إلــى حلول لهذه المشكلات بحيث لا تعوق

الضـــرائب المفروضـــة علي صفقات التجارة الإلكترونية حركة هذه التجارة وتســاعد فــي تنمية وتطوير مبيعاتها وذلك لما نهذه التجارة من أثار إيجابية لكل من المنتج والمستهلك والمجتمع ككل ،

المبحث الأول

طبيعة التجارة الإلكترونية

مفهوم التجارة الإلكترونية[1]:

إن محاولة وضع تعريف للتجارة الإلكترونية لابد وأن يستمد من طبيعتها ويعكس خصوصيتها وهي أنها :

١- صفقات عابرة للقارات دون التقيد بحدود جغرافية معينة •

٢- يتم إجراء المعاملات من خلال شبكة الإنترنت•

٣- يتم نقل المعلومات والبيانات علي اختلاف أنواعها عبر الشبكة دون أي وثائق ورقية •

٤- عدم وجود علاقة مباشرة بين طرفي العملية التجارية •

٥- الاستخدام الأمثل لما تتيحه الشبكة من إمكانيات ضخمة سواء كانت تتعلق بالصوت أو الصورة أو الحركة •

وعلي ذلك فالتجارة الإلكترونية هي:

---

(١) يرجع في ذلك إلى :•

OECD , Measuring Electronic Commerce, NO.185, Paris ,1997,P 2.

- أ. رأفت رضوان، عالم التجارة الإلزامي، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، العدد ٣٤٨ ص ١٧.
- د• سمير كامل محمد عيسي ، أ•حسام محمد رجب مبارك ، دراسة تحليلية لخدمة إضفاء الثقة علي المواقع التجارية عبر شبكة المعلومات الدولية في ظل مبادئ·معهدي المحاسبين القانونين الأمريكي والكندي ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ، كلية التجارة–جامعة الإسكندرية– ٢٧/٢٥ يوليو ٢٠٠٢ ، المجلد الأول – ص ٨٤ •

عملـيات البـيع والشـراء التي تتم بين المستهلكين والمنتجين أو بين الشـركات وبعضـها البعض بصرف النظر عن وجود علاقة مباشرة بينهما وبصـرف النظر عن الموقع الجغرافي لطرفي العملية وذلك باستخدام تقنية المعلومـات والاتصـالات مـن تـبادل إلكتروني للمستندات وبعض السلع والخدمـات -غير الملموسة- وتحويلات إلكترونية للأموال بدلا من استخدام الوسائل المادية التقليدية المعتمدة علي الأوراق بما فيها الاتصال المباشر.

تطور التجارة الإلكترونية[1]:

اتسـع نطاق التجارة الإلكترونية بصورة سريعة حيث تزايد من حوالي ٣ ملـيار دولار عـام ١٩٩٦م إلى حوالي ٨٤ مليار دولار عام ١٩٩٨م ومن المتوقع أن يصل إلى حوالي ١٢٣٤مليار دولار في نهاية عام ٢٠٠٢م والـي حوالي ٧,٢ تريليون دولار عام ٢٠٠٤ م لتكون الزيادة في خلال ٨ سنوات اكثر من ٢٤٠٠مثل وبلغ نصيب مصر منها في عام ١٩٩٨م حوالي

---

(١) يرجع في ذلك إلى :.
- د. جـلال الشـافعي ، أساليب الفحص الضريبي الحديثة ، النسر الذهبي للطباعة – الزقازيق ، ٢٠٠٠م ، ص ١٦٩ .
- أ. رأفـت رضـوان وآخـرين ، الضرائب في عالم الأعمال الإلكترونية ، مجلة التنمية والسياسـات الاقتصادية ، المعهد العربي للتخطيط بالكويت – المجلد الثاني – العدد الثاني– يونيو ٢٠٠٠، ص ١١ .
- د. فهـد بن يوسف العيتاني ، جاهزية التجارة الإلكترونية في المملكة العربية السعودية لـلخدمات المحاسـبية ، الـندوة التاسـعة لسبل تطوير المحاسبة في المملكة العربية السـعودية – اثر المتغيرات والتطور في مجال المعلومات علي مهنة المحاسبة والمراجعة في المملكـة ، السـعودية –كلية العلوم الإدارية –جامعة الملك سعود–٢/٣ أبريل ٢٠٠٢ م ، ص ٧٦.

٥٠٠ مليون دولار وهناك اكثر من ٣٥٠ شركة مصرية من شركات قطاع الأعمال العام تعرض منتجاتها علي الشبكة العالمية للاتصالات -الإنترنت- الأمر الذي يحتم ضرورة الاهتمام بالتجارة الإلكترونية وبيان المعاملة الضريبية لها وعلاج المشكلات الضريبية التي تواجه هذه التجارة.

أنواع الصفقات الإلكترونية

أولا – من حيث نوعية السلع

يمكن التميز بين نوعين من الصفقات الإلكترونية هما(١):

١- صفقات التجارة الإلكترونية المتعلقة بالسلع والخدمات غير الملموسة أو الافتراضية مثل برامج الكمبيوتر وتقديم الخدمات الطبية وأفلام السينما والاستشارات ، وهذه السلع يتم إتمام صفقاتها بالكامل إلكترونيا منذ الإعلان عنها وحتى تسليم السلعة أو أداء الخدمة وسداد قيمتها دون المرور عبر الحدود الجمركية وهذه تمثل ٨,٥ % من حجم التجارة الإلكترونية .

---

(١) يرجع في ذلك إلى : .

- د. محمد شريف توفيق ،د/نعيم فهيم حنا ، ، أساليب تنفيذ عمليات التجارة الإلكترونية والتحاسب الضريبي عنها ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات، كلية التجارة–جامعة الإسكندرية– ٢٧/٢٥ يوليو ٢٠٠٢، المجلد الأول ، ص ٤٨-٤٩ .
- د. سعيد عبد العزيز علي ، المعاملة الضريبية لدخل التجارة الإلكترونية نموذج مقترح للتطبيق علي مصر ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ، كلية التجارة –جامعة الإسكندرية –٢٧/٢٥ يوليو ٢٠٠٢م ، ملحق المجلد الثاني ، ص ٨-٩.

٢- صفقات التجارة الإلكترونية المتعلقة بالسلع والخدمات المادية وهذه الصــفقات تتم إلكترونيا بشكل جزئي لاستحالة تحويلها إلى ملفات إلكترونية وتســلم بالطــرق التقلــيدية وعبر المنافذ الجمركية حيث تقتصر العمليات الإلكترونــية علي التسويق واعطاء أوامر الشراء وربما يتم الدفع إلكترونيا ويتم الشحن والتسليم من خلال الوسائل التقليدية ،

ثانــياً: مــن حيــث أطــراف التعامليمكــن التميز بين ثلاثة أنواع للتجارة الإلكترونية هي[(١)]:

١- تعاملات الشركات مع المستهلكين حيث يستطيع أي شخص زيارة المواقع التجارية للشركات وفحص منتجاتها وعقد صفقات الشراء عن طريق الشبكة ،

٢- تعــاملات الشــركات مع بعضها البعض حيث تستطيع أي شركة زيــارة المواقــع التجارية للشركات الأخرى وفحص منتجاتها وعقد صفقات الشراء عن طريق الشبكة وهذه تمثل ٨٠% من حجم التجارة الإلكترونية،

---

(١) يرجع في ذلك إلى :
- د، ســالم سعيد باعجاجه، التجارة الإلكترونية ماهيتها أسسها وأنماطها ، مجلة المحاسبة، الجمعــية الســعودية للمحاسبة-العدد الثالث والثلاثين، محرم ١٤٢٣هـــ مارس ٢٠٠٢م ص ١١ ،
- د، الســيد عــبد المقصود دبيان ، أ/وليد السيد كشك ، الاتجاهات الحديثة في الرقابة الداخلية علي أمن نظم المعلومات في ظل التجارة الإلكترونية ودور المعايير الدولية ، مؤتمــر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ، كلية التجارة -جامعة الإسكندرية -٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢م ، ملحق المجلد الثاني ، ص ٥٠٩-٥١٠ ،
- المجمــع العــربي للمحاسبين القانونين، تقنية المعلومات ، جمعية المجمع العربي للمحاسبين القانونين، عمان- الأردن -الفصل الخامس -٢٠٠١ م ص ٢ ،

٣- تعـــاملات الشـــركات مـــع إدارات حكومية مثل تسديد الضرائب والفواتير الحكومية والمناقصات الحكومية ٠

واشـــهر صـــور الـــتجارة الإلكترونية المتعارف عليها هي الشراء من مواقـــع الشـــركات علـــي شـــبكة الإنترنت أو الشبكة العنكبوتية المعروفة اصطلاحا باسم Web ٠

ثالثاً: من حيث الحدود الجغرافية:

يمكن التميز بين نوعين من الصفقات الإلكترونية هما :

١- الـــتجارة الإلكترونية الداخلية وهي عمليات تبادل السلع والخدمات داخل الحدود الجغرافية للدولة دون تخطي الحدود الجمركية لها ٠

٢- التجارة الإلكترونية الخارجية وهي عمليات تبادل السلع والخدمات بين طرفين كل منهما في دولة لها حدودها الجغرافية المستقلة٠

خصائص التجارة الإلكترونية

تتميز التجارة الإلكترونية بعدة خصائص منها[1]:

---

(١) يرجع في ذلك إلى : ٠

- د٠عـــارف عـــبد الله عـــبد الكريم ،التجارة الإلكترونية أثارها المتداعية علي المحاسبة والمـــراجعة، مجلـــة المحاسبة.-الجمعية السعودية للمحاسبة. العدد الثاني والثلاثون- شوال ١٤٢٢هـــ ديسمبر ٢٠٠١م ص ١٩٠

- أ. فوزية عزيز جرجس ، عوائق خضوع معاملات التجارة الإلكترونية للضرائب، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ،كلية التجارة —جامعة الإسكندرية — ٢٥/ ٢٧ يوليو ٢٠٠٢م ،المجلد الثاني ، ص ٧٦٨-٧٦٩ ٠

١- عــدم وجــود علاقة مباشرة بين طرفي العملية التجارية حيث يتم التلاقــي بيــنهما مــن خلال شبكة الإنترنت رتتم عملية الاتصال في نشاط التجارة الإلكترونية من خلال نظام لتداول البيانات يسمي التداول الإلكتروني للبيانات ويتكون نظام الاتصالات من العناصر التالية

أ- أداة لإرسال البيانات

ب- وسيلة اتصال أمامية

جـ- قناة اتصال

د- أداة استقبال

هـ- برامج للاتصالات

٢- عــدم وجود أي وثائق ورقية متبادلة في إجراء وتنفيذ المعاملات حيث أن كل العمليات تتم عبر الشبكة الإلكترونية دون استخدام أوراق.

٣- إمكانــية تنفــيذ الصــفقة بالكامل بما فيها تسليم البضاعة - غير الملموسة-عبر الشبكة

٤- التأثير المباشر علي أنظمة الحسابات بالمنشأة ،

- أ، عــبد المجــيد ســيد عبد المجيد ، ا/ غادة الحسيني عباس ، المعاملة الضريبية للتجارة الإلكترونية، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات، كلية التجارة – جامعة الإسكندرية ٢٧/٢٥ يوليو ٢٠٠٢م، المجلد الثاني ، ص ٧٨٩ ،
- د، سمــير أبــو الفــتوح صالح ، الأعمال الإلكترونية كمنطلق لدعم وتحديث القدرة التنافســية لمــنظمات الأعمــال العربــية ، ، مؤتمــر التجارة الإلكترونية الآفاق والــتحديات، كلــية التجارة – جامعة الإسكندرية – ٢٧/٢٥ يوليو ٢٠٠٢م ، ملحق المجلد الثاني ، ص ٥٥ ،
- أبــو الوفــا فهمــي شلش ، الجوانب التطبيقية في التجارة الإلكترونية ، بنك مصر – النشرة الاقتصادية- العدد الأول ٢٠٠٠ م ، ص ٥٤-٥٦ ،

٥- عـدم إمكانـية تحديد الهوية حيث لايري طرفي التعامل كل منهم الآخر في التجارة الإلكترونية

٦- الانفصـال المكانـي حيث تتيح شبكة الإنترنت للمؤسسات القدرة علـي إدارة تعاملاتها التجارية بكفاءة من أي موقع جغرافي ذلك إن مقـر المعلومات الخاص بالشركة يمكن أن يتواجد في أي مكان في العالم دون أن يؤثر ذلك علي الأداء.

مراحل التجارة الإلكترونية

تمر التجارة الإلكترونية بأربعة مراحل هي[1]:

المرحلة الأولى : توفير المعلومات

---

(١) يرجع في ذلك إلى :

- د. محمـد محمد إبراهيم منصور ،تأثير التجارة الإلكترونية علي تصميم نظم المعلومات المحاسـبية إطـار مقـترح ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ، كلية الـتجارة- جامعـة الإسكندرية- ٢٧/٢٥ يوليو ٢٠٠٢م ، المجلد الأول ، ص ١٦٦-١٦٧ .
- أبو الوفا فهمي شلش ، مرجع سابق ، ص ٤٨-٥١ .
- إحسـان محمد إبراهيم ، مستقبل التجارة الإلكترونية في الوطن العربي ودورها في تنمية الصادرات المصرية ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ، كلية التجارة - جامعـة الإسـكندرية -٢٧/٢٥ يوليو ٢٠٠٢م ، المجلد الثاني ، ص ٧٣٩-٧٤٠ .
- د. محمـد شـريف توفـيق ، مدي الحاجة لتنظيم التوزيع الإلكتروني لمعلومات تقارير الأعمـال بالتطبـيق علي القطاع المصرفي وأساليب التنفيذ والمحاسبة عن عمليات التجارة الإلكترونية ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ، كلية التجارة - جامعـة الإسـكندرية -٢٧/٢٥ يوليو ٢٠٠٢م ، المجلد الأول ، ص ٢٨٤-٢٨٩.

حيث تقوم الشركات المنتجة بتوفير كافة البيانات عن السلع والخدمات المراد تسويقها أمام المشترين في مختلف دول العالم بسرعة كبيرة من خلال شبكة الإنترنت.

المرحلة الثانية :عقد الصفقات

حيث يقوم المشتري بالاتصال بالبائع من خلال البريد الإلكتروني لكل منهما ويتم الاتفاق بين الطرفين علي الصفقة .

المرحلة الثالثة : تسليم السلع والخدمات

يرتبط تسليم السلع والخدمات بنوعيتها حيث يمكن أن يتم التسليم لبعض أنواع السلع مثل الرسومات الهندسية وبرامج الحاسب الآلي عبر الشبكة أما السلع المادية فيتم تسليمها عبر الحدود الجمركية وهنا تظهر مشكلة التهرب الضريبي.

المرحلة الرابعة: السداد

في هذه المرحلة يقوم المشتري بسداد قيمة الصفقة وقد يكون ذلك من خلال

١- الدفع الفوري عند الاستلام .

٢- الدفع باستخدام البطاقات البنكية.

٣- الدفع من خلال التحويلات البنكية المباشرة.

٤- قنوات الاتصال الإلكترونية مما يؤدي إلى سرعة تسوية المدفوعات.

أنظمة تبادل البيانات إلكترونيا

يـتم تنفيذ تبادل البيانات كأوامر الشراء والفواتير إلكترونيا بالعديد من الطرق من بينها[1]:

١- شـبكات القـيمة المضافة Value-Added-Networks وهي شـبكة حاسب تمتلكها شركة معينة وبالنسبة لشركتين تنفذان صفقات التجارة الإلكترونـية مـن خلال أنظمة تبادل المعلومات إلكترونيا فيكون لكل منهم صندوق بريد إلكتروني علي حاسب الشركة التي تمتلك شبكة القيمة المضافة ويقـوم حاسـب شـبكات القيمة المضافة بتبادل البيانات بين صناديق البريد للشركات علي الشبكة .

وهـذا الـبديل مكلف لان الشركة صاحبة شبكة القيمة المضافة تحمل الشركات المستخدمة بنفقات تشغيل مرتفعة.

٢- شـبكات خاصـة private- Networks حيث تقوم كل شركة بإنشاء شبكة خاصة لها ويتم الاتفاق علي نمط موحد بشأن فورمات البيانات المتبادلة .

وهذا البديل يستلزم برمجيات متخصصة مكلفة.

٣- أنظمـة التجارة علي الإنترنت حيث يكون لكل شركة موقع علي الويب بحيث تستخدم صفحاته في البيع للجمهور والشركات الأخرى.

---

(١) يرجع في ذلك إلى :.
- المرجع السابق ،ص ٢٨٤-٢٨٩ .
- د. محمد شريف توفيق ، د. نعيم فهيم حنا، مرجع سابق، ص ٣٣-٣٩

وهــذا الــبديل غــير مكلف ويناسب معظم المنشآت خاصة المصرية ، ويمكن أن يتم ذلك من خلال :

أ- واجهــات المحــال علــي الإنترنت حيث تستخدم الشركة أو منشاة التجزئة صفحة الويب بدلا من المتجر العادي في بيع منتجاتها .

ب- تــبادل البــيانات عبر الإنترنت حيث تستخدم شبكة الإنترنت كأداة لنقل العمليات إلكترونيا

مزايا التجارة الإلكترونية(١):

تحقــق التجارة الإلكترونية العديد من المزايا لكل من المنتج والمستهلك الأمر الذي يعود بالنفع علي المجتمع ككل ومن هذه المزايا:

أولاً: بالنسبة للمنتج

١- خفض تكاليف البيع والتوزيع وتكاليف الاتصالات والنفقات العامة والإداريــة حيث تبلغ نسبة الوفر مالا يقل عن ٨٠% وكذلك الحصول علي توريدات مناسبة وعروض افضل .

٢- تخفــيض الوقت المستغرق بين عمليات الشراء والتسليم وتخفيض تكلفة التسليم .

---

(١) يرجع في ذلك إلى : .

- د . سالم سعيد باعجاجه ، مرجع سابق ، ص ١٢-١٣ .

Peter; G,W& Craigg. Balance : On Line Profits A Manager's Guide To Electronic Commerece.Harvard Business School Press. Sachusetts. 1997.P.4
Boston, Beverly Goldberg &John G .Sifonis, Focusing Your E- Commerce Vision, Management Review, Sept .1998 ,PP .51-54 .

٣- تخفــيض حجــم المخـــزون وبالتالي تخفيض تكلفته والتامين عليه وتمويله.

٤- خلــق أســواق علـــي درجة عالية من الكفاءة حيث تبادل مصالح البائعين مع المشترين.

٥- انتشـــار المنافســـة ومنع الاحتكار والدخول إلى الأسواق العالمية واســـتخدام وسائل تسويقية جديدة تمكن من جذب امستهلكين وتلبية خيارات العمـــلاء بيسر وسهولة وهذا يحقق نسبة رضاء عالية لدي العملاء وبالتالي زيادة المبيعات وتحقيق عائد اعلي من الأنشطة التقليدية .

ثانياً: بالنسبة للمستهلك

١- إمكانـــية الحصول علي معلومات هامة بالتفصيل في دقائق معدودة بدلا من الانتظار فترة من الوقت.

٢- إتاحـــة العديد من الفرص حيث تزداد فرص الاختيار بين اكثر من مورد وأكثر من منتج.

٣- ســـهولة التسوق علي مدار اليوم وفي أي لحظة ومن أي مكان في العالم مع سرعة توصيل المنتج أو الخدمة .

٤- إمكانـــية الحصـــول علـــي السلع والخدمات بأسعار أقل من خلال إمكانية التسوق من أكثر من مكان في العالم .

٥- إمكانية الشراء والبيع من أي مكان في العالم دون تحمل مشقة وأعباء السفر .

٦- توافر السلع والخدمات في المجتمعات مما يؤدي إلى ارتفاع مستوي الحياة والحصول علي سلع لم تتوافر لهم في بلادهم ويمكنهم الحصول عليها من الخارج بيسر وسهولة .

المشكلات الضريبية للتجارة الإلكترونية

يمثل التحاسب الضريبي لصفقات التجارة الإلكترونية تحديا جديدا يواجه رجال المحاسبة والضرائب لأسباب عديدة تتمثل في الأغلب الأعم في(١):

١- عدم وضوح المبادئ الضريبية واجبة التطبيق علي التجارة الإلكترونية ومنها تحديد الدولة التي لها حق السيادة علي هذه العمليات بحيث يكون لها الحق في فرض الضريبة وتحصيلها خاصة وأن عمليات التجارة الإلكترونية تتم عبر القارات فقد يكون أحد طرفي التعامل في دولة والطرف

---

(١) يرجع في ذلك إلى :
- د. محمد شريف توفيق ، تشخيص أهم المشكلات الناجمة عن التجارة الإلكترونية علي المستوي القومي وسبل علاجها ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ، كلية التجارة -جامعة الإسكندرية -٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢م ، المجلد الثاني ، ص ٦٧٦ .
- أ. عبد المجيد سيد عبد المجيد ، ا/ غادة الحسيني عباس ، مرجع سابق ص ٧٩١-٧٩٢.
- مختار عبد الحكيم طلبة ، تحديد الربح الضريبي في الشركات دولية النشاط، رسالة دكتوراه غير منشورة – كلية الحقوق جامعة القاهرة ، ١٩٧٧ ص ٤٥ .
- أ. عبد المجيد سيد عبد المجيد ، ا/ غادة الحسيني عباس ، مرجع سابق ص ٧٩١-٧٩٢
- د. محمد شريف توفيق ، د/نعيم فهيم حنا ، مرجع سابق ، ص ٤٥ .

الآخـر فـي دولــة أخـري مما يصعب معه تحديد الدولة صاحبة السيادة الضـريبية هـل التي ينتمي إليها البائع أم المشتري أم التي يكون فيها موقع الشركة ٠

٢- صعوبة حصر وتحديد المجتمع الضريبي للتجارة الإلكترونية حيث أن العـديد من الصفقات تكون غير منظورة ولايتم قيدها من خلال مستندات ورقـية وهـذا يحقق سهولة التهرب في عوائد التجارة الإلكترونية و إخفاء العديد من المعاملات التي تتم عبر شبكة الإنترنت وكذلك صعوبة تحديد قيمة المعاملات تماما وبالتالي صعوبة تحديد القيمة الضريبية العادلة٠

٣- صـعوبة توافـر أدلــة إثبات لعدم وجود مستندات ورقية يمكن مراجعــتها وسهولة التلاعب في البيانات وهذا يبرز الحاجة الملحة إلى إيجاد أدلــة إثـبات عصـرية قابلــة للمـراجعة والتحقق ويجب أن تصدر نقابة المحاسـبين والمراجعيـن المصـرية ما يعرف بـ Web-Trust -ميثاق الصدق للعمل من خلال الشبكة الدولية للمعلومات - كدليل موثق علي صدق المعلومات المنشورة علي موقع التجارة الإلكترونية المصري ٠

٤- الازدواج الضريبي لان دولة المصدر تري أن لها الحق في فرض الضريبة كما تري دولة موطن الشركة أن لها الحق في فرض الضريبة فإذا قامـت كلا من دولة المصدر ودولة الموطن بفرض الضريبية حدث ازدواج ضريبي دولي٠

٥- كيفـية تحصيل الرسوم الجمركية والضرائب علي التبادل التجاري الإلكتروني٠

٦-عدم تطوير الإدارات والكوادر الضريبية بما يتلاءم مع التجارة الإلكترونية فيما يختص بعمليات الحصر والربط والتحصيل وما يتعلق بالاعتراف بالمستندات الإلكترونية والإقرار الضريبي وتنظيم عمليات الدفع من خلال النقود الإلكترونية.

٧- عدم توافر تشريع ضريبي صريح لتنظيم الموقف الضريبي في ظل انتشار التجارة الإلكترونية وذلك بهدف وضع نظام حديث للمعاملة الجمركية والضريبية للسلع والخدمات التي يتم التعاقد عليها بالتجارة الإلكترونية وكذلك وضع الضوابط اللازمة لتلافي حالات التهرب الضريبي.

٨- القصور الحادث في مجال التعاون الضريبي الدولي لعدم صدور تشريع دولي يحكم طبيعة العلاقات التنفيذية بين أطراف صفقات التجارة الإلكترونية وصعوبة تتبع صفقات التجارة الإلكترونية لعدم وجود نظام شامل للرقابة علي مستوي محلي أو دولي.

المبحث الثانى
مشكلات خضوع التجارة الإلكترونية للضريبة
وسبل علاجها

المعاملة الضريبية لصفقات التجارة الإلكترونية(١):

ظهر اتجاهين في المعاملة الضريبية لصفقات التجارة الإلكترونية هما:

الاتجاه الأول :عدم خضوعها للضريبة

ويري أنصار هذا الاتجاه عدم فرض أي ضرائب علي صفقات التجارة الإلكترونـــية وتحريـــرها مـــن كافة القيود التي تحد من انتشارها –الولايات المـــتحدة الأمريكية – حيث أصدر الكونجرس الأمريكي في ١٩٩٩/١٠/٨ قانونـــا يمنع فرض أية ضرائب جديدة علي الصفقات التي تتم عبر الإنترنت وذلـــك لمدة ثلاث سنوات ثم تم مد المدة حتى ٢٠٠٦/١٢/٢١ وذلك لتشجيع وتطويـــر المشـــروعات الصـــغيرة وتنمـــية الصادرات عدا الشركات التي تعرض الصور الإباحية ٠

ويستند أصحاب هذا الاتجاه إلى المبررات التالية:

١– يســاعد عـــدم خضـــوع التجارة الإلكترونية للضريبة علي تنمية الصادرات.

---

(١) يرجع في ذلك إلى :

– أ. عبد المجيد سيد عبد المجيد ، ا/ غادة الحسيني عباس ، مرجع سابق ، ص ٧٩٣ ٠

– د. محمد شريف توفيق ، د/نعيم فهيم حنا ، مرجع سابق ، ص ٥٢–٥٦ ٠

٢- يساعد عدم خضوع التجارة الإلكترونية للضريبة علي تطوير المشروعات الصغيرة وفتح الأسواق أمامها،

٣- سهولة التهرب الضريبي لعدم توافر المستندات الورقية ومعظم الصفقات غير منظورة وبذلك لا يكون من المجدي خضوعها للضريبة،

٤- يحقق فرض الضريبة علي عوائد التجارة الإلكترونية الازدواج الضريبي نتيجة للحرية الممنوحة في فرض الضرائب علي الصفقات التي تتم عبر الإنترنت.

٥- في الشركات التي تعمل عبر الإنترنت لا تستفيد من الخدمات الأساسية التي توفرها الدولة وبالتالي لاتجد هذه الشركات مبرراً كافياً لان تدفع ضرائب،

٦- يجب ألا يكون الخضوع للضريبة عاملاً طارداً للاستثمارات في وقت تسعي فيه الدول جاهدة إلى جذب الاستثمارات ،

الاتجاه الثاني: خضوعها للضريبة.

ويري أنصار هذا الاتجاه- دول الاتحاد الأوربي - ضرورة مساواة المعاملات التي تتم عبر الإنترنت بالمعاملات التقليدية وذلك بخضوعها للضريبة ،

ويستند أصحاب هذا الاتجاه إلى المبررات التالية :

١- يجب أن تتحمل الشركات التي تمارس التجارة الإلكترونية نصيبها العادل في الضريبة أسوة بالشركات التي تزاول التجارة التقليدية،

٢- في ظل زيادة حجم التجارة الإلكترونية من المتوقع انخفاض حجم التجارة التقليدية ويؤدي عدم إخضاع التجارة الإلكترونية للضريبة إلى

انخفــاض الحصــيلة الضريبية ومن ثم التأثير السلبي علي برامج الحكومة الإنمائية ٠

٣- لا يحقــق عــدم خضــوع الــتجارة الإلكترونية للضريبة العدالة الضريبية كما أنه يحد من قدرة التجارة التقليدية علي المنافسة ٠

والباحــث يؤيــد خضوع الدخل الناتج من صفقات التجارة الإلكترونية للضريبة تحقيقا لمبدأ العدالة الضريبية وعمومية الضريبة مع محاولة تشجيع هــذه الــتجارة فــي الفترات الأولى لما لذلك من آثار إيجابية علي المستوي القومــي علي أن يكون هذا التشجيع من خلال تطبيق سعر ضريبي منخفض لفــترة محــددة أو إعفــاء جــزء من الدخل لفترة معينة وليس بتقرير إعفاء ضــريبي دائــم أو مؤقت حيث أن الإعفاء الدائم يخالف مبدأ العمومية في الضريبة و الإعفاء المؤقت يشجع علي قيام المشروعات الاستثمارية قصيرة الأجــل والتــي تلجــأ إلــى التصــفية بعــد إنتهاء فترة الإعفاء وهذا يضر بــالاقتصاد القومي ولا يحقق الهدف من الإعفاء ٠

المعاملة الضريبية لصفقات التجارة الإلكترونية في التشريع المصري:

لم يتضمن التشريع الضريبي المصري الحالي -القانون رقم ١٥٧ لسنة ١٩٨١ المعدل بالقانون رقم ١٨٧ لسنة ١٩٩٣ وكذلك اللائحة التنفيذية له- نــص صريح بين المعاملة الضريبية لعمليات التجارة الإلكترونية من ناحية خضــوعها أو عدم خضوعها أو إعفاؤها،ولكن ذلك لايعني أن الدخل الناتج مــن صــفقات الــتجارة الإلكترونــية لا يخضع للضريبة حيث أن نصوص القــانون جاءت عامة دون تحديد الكيفية التي يتم اتباعها في عملية التبادل أو طريقة الإثبات أو نوعية المستندات المستخدمة في الإثبات ٠

وعلي ذلك يتم معاملة الدخل الناتج من التجارة الإلكترونية معاملة الدخل الناتج من التجارة التقليدية علي النحو التالي:٠

أولاً: بالنسبة للتجارة الإلكترونية المحلية

هي الصفقات التي تتم بين المصريين أو المقيمين في مصر أو المنشآت المشتغلة في مصر سواء كانت مصرية أو أجنبية وبعضها البعض عبر شبكات الإنترنت أي أن السلع والخدمات لاتتخطي الحدود الجمركية ٠

تنص المادة ١٦ من القانون ١٥٧ لسنة ١٩٨١ المعدل بالقانون ١٨٧ لسنة ١٩٩٣ علي "تسري الضريبة علي أرباح كل منشأة مشتغلة في مصر متي كانت متخذة شكل منشأة فردية وكذلك أرباح الشريك المتضامن والشريك الموصي في شركات التضامن وشركات التوصية البسيطة والشريك في شركات الواقع ،وتخضع للضريبة أرباح المنشآت المشتغلة في مصر الناتجة من مباشرة نشاط في الخارج ما لم يكن متخذ شكل منشأة مستقلة" ٠

وعلي ذلك فإن هذه الصفقات تخضع للضريبة الموحدة علي دخل الأشخاص الطبيعيين٠

وتنص المادة ١١١ من نفس القانون علي "تفرض ضريبة سنوية علي صافي الأرباح الكلية لشركات الأموال المشتغلة في مصر أيا كان الغرض منها بما في ذلك الأرباح الناتجة عن مباشرة نشاط في الخارج ما لم يكن متخذ شكل منشأة مستقلة٠

وعلي ذلك فإن صفقات التجارة الإلكترونية تخضع للضريبة علي أرباح شركات الأموال ٠

أي أن صـــفقات الـــتجارة الإلكترونـــية تخضـــع للضريبة علي دخل الأشخاص الطبيعيين أو الضريبة علي أرباح شركات الأموال حسب الأحوال طالمـــا أن المنشـــأة مشتغلة في مصر بصرف النظر عن جنسيتها أو جنسية مالكها .

وتكـــون المنشأة مشتغلة في مصر إذا زاولت نشاط تجاري أو صناعي بطريقة مستمرة علي سبيل التكرار والاعتياد[1].

أمـــا إذا لـــم يزاول النشاط علي سبيل التكرار والاعتياد فانه لا يخضع للضريبة إلا إذا توافرت شروط خضوعه كصفقة واحدة وفقا لنص المادة ١٥ من القانون ١٥٧ لسنة ١٩٨١ المعدل بالقانون ١٨٧ لسنة ١٩٩٣ .

ثانياً: بالنسبة للتجارة الإلكترونية الخارجية[2]:

هـــي الصـــفقات التي تتم عبر شبكة الإنترنت بين المقيمين في مصر والعمـــلاء فـــي الخارج هذه الصفقات تخضع للضريبة الموحدة علي دخل الأشخاص الطبيعيين أو الضريبة علي أرباح شركات الأموال حسب الأحوال طـــبقا لنصـــوص المواد ١٥ ، ١١١ من القانون ١٥٧ لسنة ١٩٨١م المعدل بالقانون ١٨٧ لسنة ١٩٩٣ م.

---

(١) يرجع في ذلك إلى : .
- د. جـــلال الشـــافعي ، المعاملـــة الضـــريبية للصـــفقات التي تتم من خلال التجارة الإلكترونية، مرجع سابق ، ص ٢٥١-٢٥٢ .
- د. محمد شريف توفيق ، د/نعيم فهيم حنا ، أساليب تنفيذ عمليات التجارة الإلكترونية والتحاسب الضريبي عنها ، مرجع سابق ، ص٧١-٧٣ .

(٢) د. جـــلال الشـــافعي ،المعاملـــة الضـــريبية للصفقات التي تتم من خلال التجارة الإلكترونية، مرجع سابق، ص ٢٥٤ .

وبذلــك يكــون المشرع المصري اعتنق مبدأ التبعية الاقتصادية حيث تفــرض الضريبة علي كل إيراد يتحقق من مصدر داخل الدولة بغض النظر عن جنسية وموطن صاحبه ، وكذلك مبدأ التبعية الاجتماعية بالنسبة للفروع في الخارج التابعة للمركز الرئيسي الكائن في مصر ٠

السيادة الضريبية في صفقات التجارة الإلكترونية[1]:

تــتحدد الســيادة الضــريبية للدولة في إطار مبدأ أو أكثر من المبادئ الآتية:

١- مبدأ التبعية الاقتصادية

طــبقا لهــذا المبدأ تفرض الدولة الضريبة علي الدخل الذي يتحقق من مصدر داخل إقليمها بغض النظر عن جنسية الممول أو مكان إقامته، واتباع هــذا المبدأ في صفقات التجارة الإلكترونية يتمشي مع فرض الضريبة علي مــن يســتفيد مــن خدمات الدولة عن طريق تملكه لممتلكات تدر عليه دخل ويحقــق ســهولة حصــر المجتمع الضريبي وتوافر أدلة الإثبات الكافية مما يسهل إجراءات الربط والتحصيل ويكافح التهرب الضريبي كما أنه من شأنه منع الازدواج الضريبي إذا التزمت به كافة الدول أما إذا لم يحدث اتفاق بين

(١) يرجع في ذلك إلى : ٠ بتصرف

- د٠ عــادل أحمــد حشــيش ،اقتصــاديات المالية العامة ،مؤسسة الثقافة الجامعية – الإسكندرية – ١٩٨٣ ص ١٦٧ ٠
- د٠ سلطان محمد علي السلطان ، المحاسبة الضريبية النظرية والتطبيق ،الجمعية السعودية للمحاسبة – الإصدار الثاني –١٩٩٤ م ، ص ١٤٨ ٠
- د٠ حســن محمــد كمــال ،د٠ سعيد عبد المنعم محمد ، الضريبة الموحدة علي دخل الأشخاص الطبيعيين ، بدون ناشر–١٩٩٧م ، ص٦–٧ ٠

الـدول فإنه سوف ينجم عنه ازدواج ضريبي علي دخل الوطني غير المقيم وكذلـك الأجنبـي سواء كان مقيما أو غير مقيم والقاعدة الدولية التي أقرتها اللجـان المختصـة بمعالجة موضوع منع الازدواج الضريبي المشكلة لدي هيئة الأمم المتحدة تقضي بأن دولة المصدر أحق بفرض الضريبة .

إلا أنه يؤخذ علي هذا المبدأ عدم فرض الضريبية علي من يستفيد من خدمـات الدولة من خلال إقامته بينما تكون ممتلكاته في الخارج سواء كان وطنياً أو اجنبياً.

٢- مبدأ التبعية الاجتماعية

طبقا لهذا المبدأ تفرض الدولة الضريبة علي الدخل الذي يحققه الممول الـذي يقـيم فيها سواء تحقق الدخل في داخل الدولة أو خارجها وسواء كان يحمـل جنسـيتها أو جنسـية دولـة أخري ، وهذا المبدأ يتمشي مع فرض الضـريبة علـي مـن يستفيد من خدمات الدولة عن طريق إقامته ، إلا أن تطبيقه علي صفقات التجارة الإلكترونية يؤخذ عليه.

أ- عدم فرض الضريبة علي الدخل المتحقق داخل الدولة لشخص مقيم خارج الدولة بالرغم من استفادته من خدمات الدولة .

ب- فرض الضريبة علي الأجنبي وكذلك علي دخل الوطني المتحقق خارج حدود الدولة من شأنه ظهور مشكلة الازدواج الضريبي.

٣- مبدأ التبعية السياسية.

طبقا لهذا المبدأ تفرض الدولة الضريبة علي الدخل الذي يحققه الممول الـذي ينتمي لها بغض النظر عن مصدر تحقق الإيراد ، وهذا يتطلب إدارة

ضريبية علي درجة عالية من الكفاءة قادرة علي التعامل مع الأنشطة الدولية وقاعدة بيانات متطورة إلا أن تطبيق هذا المبدأ علي صفقات التجارة الإلكترونية يؤخذ عليه:

أ- فرض الضريبة علي من يحمل جنسية الدولة ويقيم بها بالنسبة لدخلة المتحقق بالخارج من شأنه ظهور مشكلة الازدواج الضريبي .

ب- فرض الضريبة علي من يحمل جنسية الدولة ومقيم في الخارج بالنسبة لدخله المتحقق بالداخل من شانه حدوث ازدواج ضريبي أما بالنسبة لدخلة المتحقق بالخارج فإن من شأنه ظهور مشكلة الازدواج الضريبي بالإضافة إلى عدم استفادته من خدمات الدولة لا عن طريق الإقامة أو تملك الأموال.

جـ- عدم فرض الضريبة علي الأجنبي المقيم بالرغم من استفادته من خدمات الدولة خاصة إذا كان الدخل من مصدر داخل الدولة ، وكذلك عدم فرض الضريبة علي الأجنبي غير المقيم بالنسبة لدخله المتحقق داخل الدولة بالرغم من استفادته من خدمات الدولة عن طريق تملكه لممتلكات.

ويري الباحث أن اتباع كافة المبادئ السابقة منفردة أو مجتمعة في خضوع صفقات التجارة الإلكترونية للضريبة لا يخلو من أوجه القصور وخاصة ظهور مشكلة الازدواج الضريبي إلا أن أفضل هذه المبادئ هو مبدأ التبعية الاقتصادية منفردا علي أن يتم إبرام اتفاقيات دولية تلزم الدول باتباعه تجنبا لحدوث ازدواج ضريبي، أما القول بأنه كيف لا يدفع ضرائب من يقيم داخل الدولة ويتمتع بخدماتها إذا كان يستثمر أمواله في الخارج فإنه يمكن الرد عليها بأنه يتحمل ضرائب غير مباشرة وهذا يخفف من حدة هذا

الاعتقاد ،كما أن عدم دفع ممول لجزء من الضرائب افضل من تحمل ممول للضريبة مرتين .

الازدواج الضريبي

الازدواج الضريبي هو فرض الضريبة ذاتها أو ضريبة مماثلة لها في النوع أو الطبيعة أكثر من مرة علي شخص واحد أو أكثر من شخص ولكن يتحمل عبئها شخص واحد وذلك علي مادة واحدة وعن نفس الفترة المستحقة عنها الضريبة سواء تحقق ذلك داخل حدود دولة واحدة أو أكثر من دولة .

فــإذا فرضت أكثر من ضريبة كل منها داخل حدود دولة معينة نتيجة قيام السلطات المالية التابعة لكل دولة بتطبيق تشريعاتها الضريبية علي نفس الوعــاء ســمي ازدواج ضــريبي دولي وهذا النوع يحدث لاختلاف مبادئ فــرض الضــريبة فــي دولــة عنه في أخرى كأن تأخذ دولة بمبدأ التبعية الاقتصادية وتأخذ أخرى بمبدأ التبعية السياسية[1].

وينــتج عن هذا الازدواج الضريبي العديد من الآثار السلبية مثل زيادة عــبء الضريبة وما ينتج عنه من عرقلة للنشاط الاقتصادي والإخلال بمبدأ العدالــة الضــريبية وانخفــاض الحصــيلة لأنه من الأسباب التي تدعو إلى التهرب الضريبي .

(١) يرجع في ذلك إلى :
- د.عــبد الحفــيظ عبد الله عيد ، المالية العامة ، دار النهضة العربية ، ١٩٩٧ م ، ص ٣١٧ .
- د. أحمد ماهر عز ، علم المالية العامة ، بدون ناشر-١٩٩٣م ، ص ٤٢٨ .

ومــن المــتوقع حدوث ازدواج ضريبي لفرض الضريبة علي التجارة الإلكترونية الأمر الذي يقف حائلا أمام نمو هذه التجارة ويضر بــ الاقتصاد في مختلف الدول ٠

ويــري الباحث ضرورة تجنب هذا الازدواج وذلك بــ الاتفاق الدولي حــول توحــيد المبدأ الذي يجب أن تعتنقه الدول في فرض الضريبة ومن ثم تحديــد الدولــة التـــي لها حق فرض الضريبة وهنا يجب الالتزام بما اقرته اللجــان المختصــة بمعالجة موضوع منع الازدواج الضريبي المشكلة لدي هيــئة الأمــم المتحدة والتي قضت بأن دولة المصدر أحق بفرض الضريبة فــإذا لم تتفق الدول فيما بينها فيجب علي دولة الإقامة أو الجنسية أن تخصم مــن الضــريبة المســتحقة علي هذه الصفقات الضريبية التي حصلتها دولة المصدر ٠

حصر المجتمع الضريبي

يعــد حصر المجتمع الضريبي من أهم المشكلات التي تواجه مصلحة الضــرائب فــي ظل التجارة التقليدية إلا أن حجم هذه المشكلة يتفاقم في ظل الــتجارة الإلكترونــية نظرا لما تتمتع به هذه التجارة من صفات ، ولحصر المجــتمع الضــريبي فــي مجال التجارة الإلكترونية يجب اتباع العديد من الإجراءات من بينها :٠

١- تعــاون دولــي من أجل حصر صفقات التجارة الإلكترونية وذلك بإلــزام مقدمـــي الخدمة في مختلف دول العالم بتقديم بيانات عن المعاملات التـــي تتم عبر الإنترنت وبدون هذا التعاون لايمكن حصر المجتمع الضريبي كمــا أنــه إذا لم تلتزم كل دول العالم ستلجأ الشركات إلى التعامل مع موفر

الخدمة الكائن موقعه بدولة لاتلزمه بتقديم هذه البيانات مقدم الخدمة شركة تمكن الأفراد والشركات من الاتصال المباشر بشبكة المعلومات مقابل دفع اشتراك معين[1].

٢- تشجيع الشركات التي تتعامل في مجال التجارة الإلكترونية علي الإبلاغ عن مزاولتها للنشاط وذلك بتقرير أسعار ضريبية معتدلة تشجع علي الإبلاغ ولاتشجع علي التهرب الضريبي علي أن تطبق هذه الأسعار علي التجارة التقليدية أيضا حيث أنه من المتوقع ارتفاع الحصيلة إذا انخفضت الأسعار وذلك لزيادة حجم المجتمع الضريبي وكذلك تبسيط إجراءات التحاسب الضريبي والبعد كلما أمكن ذلك عن إهدار الدفاتر والتقدير الجزافي.

٣- تقرير عقوبات رادعة علي المتهربين من أداء الضريبة.

٤- التوسع في تطبيق نظام الخصم والإضافة بحيث يشمل كافة التعاملات التجارية التي تتم عبر شبكة المعلومات مع تشديد عقوبات عدم تنفيذ النظام[2].

---

(١) د. أبو زيد كامل السيد ، د.عبيد بن سعد المطيري ، تأثير التجارة الإلكترونية علي نظم المعلومات المحاسبية دراسة اختباريه علي الشركات السعودية، ، الندوة التاسعة لسبل تطوير المحاسبة في المملكة العربية السعودية –أثر المتغيرات والتطور في مجال المعلومات علي مهنة المحاسبة والمراجعة في المملكة ، السعودية –كلية العلوم الإدارية –جامعة الملك سعود–٢/٣ أبريل ٢٠٠٢ م.، ص ٢٦٤ .

(٢) د. أحمد عصام الدين السيد عيسوي ، نظام الخصم والإضافة تحت حساب الضريبة في ظل التحول إلى الخصخصة ، مجلة الفكر المحاسبي – كلية التجارة – جامعة عين شمس – العدد الثاني ١٩٩٨م ، ص ١٨٣ .

أدلة الإثبات

نظـرا لعـدم توافـر مستندات ورقية يمكن الرجوع إليها في صفقات الـتجارة الإلكترونية والبيانات والمعلومات الخاصة بها مخزنة علي وسائط إلكترونـية يصعب تتبعها باستخدام الوسائل التقليدية يواجه مأمور الضرائب مشـكلة التحقق من صدق وأمانة الإقرار الضريبي المقدم من الممول ولذلك تـزداد أهمية أدلة الإثبات التي يحصل عليها المراجع من خارج الشركة عن طـريق المصادقات المرسلة للعملاء وتعتبر المصادقات بالفواتير أفضل من المصـادقات بالأرصدة للتحقق من صحة وجدية عمليات المبيعات[1]، ويمكن الحصول علي أدلة الإثبات من خلال:

١- التحقق الإلكتروني

تـتم عمليات البيع والشراء بين طرفين أحدهما بائع ومن صالحه إثبات الصـفقة بـأقل من قيمتها الفعلية والآخر مشتري ومن صالحه إثبات الصفقة بأكـبر مـن قيمتها الفعلية ويمكن التحقق من صحة إثبات العملية من خلال رسـالة إلكترونـية يتم إرسالها من قبل الجهة تحت الفحص بمعرفة مأمور الضـرائب ويـتم الـرد عليها من الجهة الأخرى في التعامل ويتطلب ذلك الأسـلوب وجود ما يسمي حق التحقق الإلكتروني ويمكن برمجته إلكترونيا

(١) د٠عـارف عـبد الله عبد الكريم ، إجراءات مراجعة المبيعات في شركات التجارة الإلكترونـية ، ، مؤتمـر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ،كلية التجارة – جامعة الإسكندرية –٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢م ، المجلد الثاني ، ص ٤٩٩ بتصرف .

بصورة تحقق عدم تحمل الجهة الأخرى أي أعباء إدارية للرد حيث يتم برمجة حاسب الشركة للرد التلقائي[1].

إلا أن استخدام التحقق الإلكتروني في مجال الفحص الضريبي يؤخذ عليه مايلي:

أ- كيف يتم التحقق من العمليات التي لم تثبت في دفاتر الشركة.

ب- كيف يتم إلزام الجهة الأخرى بالرد علي رسائل مأمور الضرائب خاصة إذا كانت خارج الدولة.

٢- نظام الاختبار المتكامل

في هذا النظام يقوم المراجع بإنشاء ملف داخل نظام التشغيل الإلكتروني للبيانات ويقوم بإدخال بيانات صفقة وهمية يتم التصريح بمرورها داخل النظام ويقارن المراجع نتائج تشغيل هذه البيانات المستخرجة من النظام مع النتائج المحددة مسبقا بواسطته وهذا النظام اكثر الأساليب قابلية للاستخدام في أعمال الفحص الضريبي حيث يمكن استخدامه في أي وقت دون حاجة إلى ضرورة أن تكون مندمجة مع نظام التشغيل عند تصميمه أول مرة[2].

---

(١) أ.رأفت رضوان ، رشا عوض ، مرجع سابق ، ص ٢٩ .

(٢) د . عبد العزيز السيد مصطفي ،أساسيات الرقابة علي نظم التبادل الإلكتروني للبيانات وانعكاساها علي أساليب الفحص الضريبي ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات، كلية التجارة -جامعة الإسكندرية -٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢م ، المجلد الثاني ، ص٤٣٣ .

وهــذا الــنظام يتحقق من العمليات التي تم إثباتها في حسابات الشركة ولكن لا يتحقق من العمليات التي لم تثبت نهائيا ٠

٣- برامج استخراج وتحليل البيانات

تستخدم هذه البرامج في الحصول علي بيانات من قاعدة بيانات المنشأة أو مــن الملفات الأرشيفية الخاصة بنظام التشغيل أو استخراجها من الجهة التــي توفــر خدمــة الاتصال الشبكي، وهذه البرامج تتميز بإمكانية إشراك طــرف آخر في عملية الفحص حيث يمكن تتبع مسار صفقة معينة في ملف كل من مرسل البيانات ومستقبلها كما يمكنه طلب بيانات من الحاسب الخادم للشبكة ويقوم بمضاهاتها مع ما هو مسجل في حسابات الشركة[١].

وهــذا الــنظام يؤخــذ عليه كيف يمكن إلزام موفر الخدمة بتوفير هذه البيانات مما يمثل صعوبة في الحصول علي البيانات المطلوبة ٠

يــري الباحث استخدام كل من برامج استخراج وتحليل البيانات ونظام التحقق الإلكتروني معا علي النحو التالي:

أولاً: استخدام برامج استخراج وتحليل البيانات في تحديد العمليات التي قامت الشركة بإجرائها بإلزام موفر الخدمة بتقديم بيانات عن الصفقات التي تمــت عــبر شبكة المعلومات، ولكن كيف تستطيع الدولة إلزام موفر الخدمة بتقديم بيانات أن هذا يتطلب:

١- إبــرام اتفاقــيات للتعاون الدولي بشأن توفير وتبادل البيانات عن صفقات التجارة الإلكترونية وبذلك تستطيع كل دولة إلزام موفر الخدمة الذي

---

(١) المرجع السابق ص ٤٣٤ ٠

يقـــع تحت سيطرتها بتقديم البيانات حيث أن التعاون الدولي ضرورة حتمية في هذا المجال ٠

٢- إنشـــاء شـــبكة لأجهـــزة الحاســـب الآلي لدي مصلحة الضرائب وربطهـــا بشبكة الإنترنت مع توفير البرمجيات التي تسمح بتقديم بيانات عن الصـــفقات التي تم تنفيذها حتى يمكن التعرف علي الصفقات التي تمت والحد من ظاهرة التهرب[١].

٣- تقريـــر عقوبـــات رادعـــة لكل من الشركة التي تتهرب من أداء الضـــريبة وموفـــر الخدمـــة الذي لا يقدم المعلومات المطلوبة في ظل تزايد فرص التهرب من خلال التجارة الإلكترونية[٢].

ثانـــياً: اســـتخدام نظـــام التحقق الإلكتروني في التأكد من سلامة إثبات الصفقات بقيمتها الفعلية مع تقرير عقوبات مناسبة علي الأطراف التي لاترد علي رسائل المأمورية ٠

تطوير الإدارة الضريبية[٣]:

تعـــد الإدارة الضـــريبية عصـــب النظام الضريبي فيتوافر تشريع جيد ومجتمع ضريبي متعاون لايمكن تحقيق النجاح إلا إذا توافرت إدارة ضريبية

(١) د٠ جـــلال الشـــافعي ،المعاملـــة الضـــريبية للصفقات التي تتم من خلال التجارة الإلكترونـــية، المؤتمر الضريبي الخامس متطلبات الإصلاح الضريبي الشامل في مصر، مرجع سابق ، ص٢٦١

(٢) د٠ محمد شريف توفيق ، د/نعيم فهيم حنا ، مرجع سابق ، ص٥٧ ٠

(٣) أ٠ لؤي علي زين العابدين ، فجوة الطاقة الضريبية وصفقات التجارة الإلكترونية ، مؤتمـــر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ، كلية التجارة –جامعة الإسكندرية – ٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢م ، المجلد الثاني ، ص ٨ ٠ بتصرف.

علـــي درجة عالية من الكفاءة ، ويمثل خضوع صفقات التجارة الإلكترونية للضـــريبية تحديـــا يواجـــه الإدارة الضـــريبية وهـــذا يتطلب تطوير الإدارة الضـــريبية بمـــا يضمن زيادة فعالية وكفاءة العمل الضريبي ويجب أن يكون تطوير الإدارة الضريبية من خلال :

أولاً: تأهيل مأمور الضرائب

يجـــب إعادة النظر في تأهيل مأمور الضرائب بحيث يستطيع التعامل مـــع البـــيانات الإلكترونـــية في كافة المراحل سواء الحصر أو الفحص أو التحصـــيل وأن تختفي كافة المراسلات المكتوبة بخط اليد واستبدالها بالنماذج المعـــدة بواســـطة الحاسب الآلي ، وهذا يتطلب عمل دورات تدريبية مكثفة لمأموري الضرائب تتناول كيفية التعامل مع هذه التقنيات ومن لا يجتاز هذه الدورات ينظر في أمر تحويله إلى وظيفة أخرى.

ثانياً: تطوير الإمكانيات المادية للمأمورية وذلك من خلال:

١- تزويد كافة مأموريات الضرائب بأحدث أجهزة الحاسب الآلي ذات الســـرعات العالـــية جـــدا المزودة بكافة البرامج اللازمة للحصر والفحص والتحصيل مع اتصالها بشبكة الإنترنت وعمل شبكة موحدة لكافة مأموريات الضرائب لتبادل البيانات في يسر وسهولة.

٢- إعـــادة الـــنظر فـــي طريقة تقديم الإقرار والسماح للممول بتقديم الإقـــرار عن طريق الإنترنت وأن يتم إخطار الممول بالنماذج الضريبية عن طـــريق الإنترنت أي السماح بأن تتم كافة التعاملات بين المأمورية والممول من خلال الشبكة.

٣- إنشـاء موقـع علي شبكة الإنترنت يتضمن كافة القوانين واللوائح التنفـيذية والتعليمات التفسيرية وكل ما يهم الممول التعرف عليه ضريبيا مع توفير خدمة الرد التلقائي علي استفسارات الممولين ،

٤- بـث الـثقة لـدي الممـول في مأمور الضرائب حتى تتغير فكرة الممـول عن مأمور الضرائب وذلك بعمل دورات تدريبية لمأمور الضرائب عن كيفية معاملة الممول ،

التعاون الدولي

صفقات التجارة الإلكترونية صفقات عابرة للقارات ويتطلب خضوعها للضـريبة تعـاون دولي في العديد من المجالات وإذا لم يحدث هذا التعاون سيواجه التجارة الإلكترونية وخضوعها للضريبة العديد من المشكلات ومن المجالات التي يجب أن يشملها التعاون الدولي ما يلي :

١- تحديد السيادة الضريبية

يعـد تحديـد الدولة التي لها حق فرض الضريبة علي صفقات التجارة الإلكترونـية أمراً هاماً حيث أنه ما لم يتم عقد اتفاقيات دولية بخصوص هذا الأمر سيحدث حتما ازدواج ضريبي الأمر الذي قد يقضي علي هذه التجارة وأثارهـا الإيجابـية العديدة ويرجع الخلاف في تحديد السيادة الضريبية إلى عدم الاتفاق الدولي علي المبدأ الذي يجب اتباعه في فرض الضريبة هل هو التبعية السياسية أم الاقتصادية أم الاجتماعية أم خليط من هذه المبادئ ولذلك يجـب عقـد اتفاق دولي لتحديد المبدأ الذي يجب اتباعه ويؤيد الباحث اتباع مبدأ التبعية الاقتصادية ،

٢- حصر المجتمع الضريبي

سـوف يواجـه مصلحة الضرائب مصاعب عديدة في حصر المجتمع الضـريبي لطبـيعة هـذه التجارة وهذا يتطلب تعاون دولي بإبرام اتفاقيات بموجبها يتم السماح للدول بتبادل المعلومات بشأن الصفقات الإلكترونية وفي هـذه الحالـة يجب علي كل دولة أن تلزم موفر الخدمة الذي يزاول نشاطه داخـل الدولة بتوفير البيانات عن الصفقات التي يتم عقدها من خلاله وبذلك لايجـد موفـر الخدمـة دولة يزاول فيها نشاطه لاتلزمه بتوفير هذه البيانات وهـذه البيانات تمثل قاعدة بيانات تستطيع مصلحة الضرائب الاعتماد عليها في حصر صفقات التجارة الإلكترونية .

٣- الازدواج الضريبي

سـوف يواجـه خضـوع صفقات التجارة الإلكترونية للضريبة مشكلة الازدواج الضـريبي لذلـك يجب توحيد المبدأ الذي تعتنقه الدول في فرض الضـريبة مـن ثم تحديد الدولة التي لها حق فرض الضريبة لمنع الازدواج الضـريبي وهـنا يجب الالتزام بما أقرته اللجان المختصة بمعالجة موضوع مـنع الازدواج الضريبي المشكلة لدي هيئة الأمم المتحدة والتي قضت بان دولة المصدر أحق بفرض الضريبة فإذا لم تتفق الدول فيما بينها فيجب علي دولة الإقامة أو الجنسية أن تخصم من الضريبة المستحقة علي هذه الصفقات الضريبة التي حصلتها دولة المصدر .

٤- أدلة الإثبات

سوف يواجه مأمور الضرائب مشكلة التحقق من صدق وأمانة الإقرار

الضـــريبي المقـــدم من الممول نظرا لعدم توافر أدلة الإثبات الكافية إلا أنه بتحقـــيق التعاون الدولي والذي سوف ينجم عنه السماح للدول بتبادل البيانات فـــيما بينها والزام موفر الخدمة بتوفير هذه البيانات يمكن الحصول علي أدلة الإثـــبات المناســـبة التـــي يطمئن إليها مأمور الضرائب في فحص إقرارات الممولين ،

نتائج البحث وتوصياته

في ضوء الدراسة السابقة يخلص الباحث إلى النتائج والتوصيات التالية:

١- التجارة الإلكترونية هي عمليات البيع والشراء التي تتم بين المستهلكين والمنتجين أو بين الشركات وبعضها البعض بصرف النظر عن وجود علاقة مباشرة بينهما وبصرف النظر عن الموقع الجغرافي لطرفي العملية وذلك باستخدام تقنية المعلومات والاتصالات من تبادل إلكتروني للمستندات وبعض السلع والخدمات -غير الملموسة- وتحويلات إلكترونية للأموال بدلا من استخدام الوسائل المادية التقليدية المعتمدة علي الأوراق بما فيها الاتصال المباشر.

٢- هناك تزايد مستمر في حجم التجارة الإلكترونية وذلك علي حساب التجارة التقليدية وقد بلغت الزيادة في خلال ٨ سنوات اكثر من ٢٤٠٠مثل وهذا يبرز أهمية هذه التجارة وضرورة الاهتمام بها.

٣- يتم تبادل البيانات والمعلومات بين طرفي التبادل باستخدام العديد من الطرق منها

أ- شبكات القيمة المضافة . ب- الشبكات الخاصة.

جـ - أنظمة التجارة علي الإنترنت ، وهذه الطريقة تلائم الشركات المصرية

٤- من المتوقع أن يثير خضوع صفقات التجارة الإلكترونية للضريبة العديد من المشكلات مثل تحديد الدولة صاحبة الحق في فرض الضريبة ، صعوبة حصر المجتمع الضريبي ،عدم توافر أدلة الإثبات التقليدية اللازمة

للتحقق من صدق الإقرار الضريبي المقدم من الممول ، حدوث ازدواج ضريبي دولي ، عدم توافر الكوادر الضريبية المناسبة ، عدم توافر ميثاق دولي يحكم المعاملة الضريبية لهذه التجارة ويلزم الدول بالتعاون في هذا المجال .

٥- لا يوجد اتفاق دولي حول المعاملة الضريبية لصفقات التجارة الإلكترونية فبينما تري بعض الدول عدم خضوعها للضريبة تري دول أخرى خضوعها للضريبة .

ونوصي بخضوع الدخل الناتج من صفقات التجارة الإلكترونية للضريبة تحقيقا لمبدأ العدالة الضريبية وعمومية الضريبة مع محاولة تشجيع هذه التجارة في الفترات الأولى لما لذلك من آثار إيجابية علي المستوي القومي علي أن يكون هذا التشجيع من خلال تطبيق سعر ضريبي منخفض لفترة محددة أو إعفاء جزء من الدخل لفترة معينة وليس بتقرير إعفاء ضريبي دائم أو مؤقت حيث أن الإعفاء الدائم يخالف مبدأ العمومية في الضريبة و الإعفاء المؤقت يشجع علي قيام المشروعات الاستثمارية قصيرة الأجل والتي تلجأ إلى التصفية بعد انتهاء فترة الإعفاء .

٦- اخضع المشرع المصري المعاملات التجارية للضريبة دون التفرقة بين التجارة التقليدية والإلكترونية واتبع في ذلك التبعية الاقتصادية وكذلك التبعية الاجتماعية .

ونوصي ونحن علي مشارف إصدار تشريع ضريبي جديد أن يستمر خضوع الدخل الناتج من التجارة الإلكترونية للضريبة ولكن بنصوص ضريبية صريحة لا تحتمل الاجتهاد الشخصي مع اتباع مبدأ التبعية

الاقتصادية تجنبا للازدواج الضريبي، وتقرير بعض المزايا لهذه التجارة في مراحلها الأولى لتتمكن شركاتنا من المنافسة العالمية لما لذلك من آثار حميدة علي اقتصادنا القومي٠

٧- اتباع مبدأ التبعية الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية منفردا أو اتباع مبدأين معا في خضوع صفقات التجارة الإلكترونية للضريبة لا يخلو من الانتقادات ٠

ونوصي باتباع مبدأ التبعية الاقتصادية علي أن يتم إبرام اتفاقيات دولية تلزم الدول باتباعه تجنبا لحدوث ازدواج ضريبي ٠

٩- سوف ينجم عن خضوع صفقات التجارة الإلكترونية الخارجية للضريبة ازدواج ضريبي لعدم الاتفاق الدولي علي المبدأ الواجب اتباعه في فرض الضريبة ٠

ونوصي بضرورة تجنب هذا الازدواج وذلك بـ الاتفاق الدولي حول توحيد المبدأ الذي يجب أن تتبعه الدول في فرض الضريبة فإذا لم تتفق الدول فيما بينها فيجب علي دولة الإقامة أو الجنسية أن تخصم من الضريبة المستحقة علي هذه الصفقات الضريبة التي حصلتها دولة المصدر٠

١٠- يعد حصر المجتمع الضريبي في مجال صفقات التجارة الإلكترونية من أهم المشكلات التي سوف تواجه خضوع هذه الصفقات للضريبة ٠

ونوصي بضرورة التعاون الدولي في هذا المجال بإلزام مقدمي الخدمة بتقديم بيانات عن المعاملات التي تتم عبر الإنترنت مع تشجيع الممولين علي الإبلاغ عن هذه الصفقات بتخفيض أسعار الضرائب وتبسيط إجراءات

التحاسب الضريبي والتوسع في تطبيق نظام الخصم والإضافة مع تقرير العقوبات المناسبة علي المتهربين .

١١- نظرا لعدم توافر مستندات ورقية يمكن لمأمور الضرائب الرجوع إليها للتحقق من صدق الإقرار الضريبي المقدم من الممول تزداد أهمية أدلة الإثبات التي يحصل عليها المأمور من خارج الشركة عن طريق المصادقات، ويمكن لمأمور الضرائب الحصول علي أدلة الإثبات من خلال:

أ- التحقق الإلكتروني

ب- نظام الاختبار المتكامل

جـ- برامج استخراج البيانات

ونوصى باستخدام برامج استخراج البيانات والتحقق الإلكتروني معا حيث تستخدم برامج استخراج البيانات في التحقق من إثبات كافة العمليات ، بينما يستخدم التحقق الإلكتروني في التأكد من إثبات الصفقات بقيمتها الفعلية ، وهذا يتطلب تعاون دولي في إلزام موفر الخدمة بتقديم البيانات مع إنشاء شبكة للحاسب الآلي بمصلحة الضرائب وربطها بشبكة الإنترنت وتقرير عقوبات رادعة لكل من الشركة وموفر الخدمة الذي لا يقدم البيانات اللازمة.

١٢- يجب تطوير الإدارة الضريبية بحيث تكون قادرة علي التعامل مع تقنية المعلومات الحديثة وذلك من خلال:

أ - تأهيل مأمور الضرائب .

ب- تطوير الإمكانيات المادية لمأموريات الضرائب .

١٣-هــناك ضــرورة حتمــية للــتعاون الدولــي بشأن صفقات التجارة الإلكترونية وذلك فيما يتعلق بــ

أ- توفير أدلة الإثبات المناسبة.

ب- علاج مشكلة الازدواج الضريبي

جــ- توحيد المبدأ الواجب اتباعه في فرض الضريبة ٠

د- حصر المجتمع الضريبي٠

مراجع البحث

أولا – المراجع العربية

١ – الكتب

- د٠ أحمد ماهر عز ، علم المالية العامة ، بدون ناشر–١٩٩٣ م ٠
- د٠ جلال الشافعي ، أساليب الفحص الضريبي الحديث ، النسر الذهبي للطباعة – الزقازيق – ٢٠٠٠ م ٠
- د٠ حسن محمد كمال ، د٠ سعيد عبد المنعم محمد، الضريبة الموحدة علي دخل الأشخاص الطبيعيين ، بدون ناشر– ١٩٩٧ م٠
- د٠ سلطان محمد علي السلطان ، المحاسبة الضريبية النظرية والتطبيق، الجمعية السعودية للمحاسبة – الإصدار الثاني –١٩٩٤ م ٠
- د. عبد الحفيظ عبد الله عيد ، المالية العامة ، دار النهضة العربية ، ١٩٩٧م٠
- د٠ عادل أحمد حشيش ، اقتصاديات المالية العامة ،مؤسسة الثقافة الجامعية – الإسكندرية – ١٩٨٣م ٠

٢– الدوريات

- أبو الوفا فهمي شلش ، الجوانب التطبيقية في التجارة الإلكترونية ، بنك مصر – النشرة الاقتصادية– العدد الأول ٢٠٠٠ م ٠
- د٠ أحمد عصام الدين السيد عيسوي ، نظام الخصم والإضافة تحت حساب الضريبة في ظل التحول إلى الخصخصة ، مجلة الفكر المحاسبي –كلية التجارة –جامعة عين شمس العدد الثاني ١٩٩٨م٠

- المجمـــع العربـــي للمحاسبين القانونين، تقنية المعلومات ، جمعية المجمع العربـــي للمحاســـبين القانونيـــن، عمان- الأردن - الفصل الخامس، ٢٠٠١ م٠
- أ. رأفـــت رضـــوان ، عـــالم الـــتجارة الإلزامي، المنظمة العربية للتنمية الإدارية ، العدد ٣٤٨
- أ٠رأفـــت رضـــوان، رشـــا عوض ، ولاء الحسيني ، الضرائب في عالم الأعمـــال الإلكترونـــية، مجلة التنمية والسياسات الاقتصادية - المعهد العربـــي للتخطـــيط بالكويـــت - المجلد الثاني - العدد الثاني- يونيو ٢٠٠٠ م٠
- د٠ ســـالم سعيد باعجاجه، التجارة الإلكترونية ماهيتها أسسها وأنماطها ، مجلـــة المحاسبة- الجمعية السعودية للمحاسبة.العدد الثالث والثلاثين- محرم ١٤٢٣هـــ مارس ٢٠٠٢م.
- د٠عـــارف عبد الله عبد الكريم ،التجارة الإلكترونية آثارها المتداعية علي المحاســـبة والمـــراجعة، مجلة المحاسبة.-الجمعية السعودية للمحاسبة. العدد الثاني والثلاثون- شوال ١٤٢٢هـــ ديسمبر ٢٠٠١م ٠

٣-الرسائل العلمية

- مخـــتار عـــبد الحكـــيم طلبة ، تحديد الربح الضريبي في الشركات دولية النشـــاط، رسالة دكتوراه غير منشورة - كلية الحقوق جامعة القاهرة، ١٩٧٧

٤ -المؤتمرات والندوات

- د٠ أبـو زيـد كـامل السيد ، د٠عبيد بن سعد المطيري ، تأثير التجارة الإلكترونـية علـي نظـم المعلومات المحاسبية دراسة اختباريه علي الشـركات السعودية ، الندوة التاسعة لسبل تطوير المحاسبة في المملكة العربية السعودية – اثر المتغيرات والتطور في مجال المعلومات علي مهـنة المحاسبة والمراجعة في المملكة السعودية -كلية العلوم الإدارية -جامعة الملك سعود–٢/٣ أبريل ٢٠٠٢ م ٠
- إحسـان محمـد إبراهيم ، مستقبل التجارة الإلكترونية في الوطن العربي ودورهـا فـي تنمية الصادرات المصرية ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفـاق والتحديات، كلية التجارة -جامعة الإسكندرية -٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢م ٠
- د٠ السيد عبد المقصود دبيان ،ا/وليد السيد كشك ، الاتجاهات الحديثة في الـرقابة الداخلية علي أمن نظم المعلومات في ظل التجارة الإلكترونية ودور المعايير الدولية ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ، كلية التجارة -جامعة الإسكندرية -٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢م
- د/ جلال الشافعي ،المعاملة الضريبية للصفقات التي تتم من خلال التجارة الإلكترونـية، المؤتمر الضريبي الخامس متطلبات الإصلاح الضريبي الشـامل في مصر، الجمعية المصرية للمالية العامة والضرائب ١٦-١٨ نوفمبر ١٩٩٩م ٠
- د٠ رمضـان صـديق محمـد، المعاملة الضريبية للصفقات التي تتم عبر شـبكة المعلومـات الدولـية (الإنترنـت) المؤتمر الضريبي الأول –

الضـــريبة والقرن الواحد والعشرون رؤية مستقبلية، القاهرة ١٢-١٣ ديسمبر ١٩٩٨م.

- د٠ ســعيد عبد العزيز علي ،المعاملة الضريبية لدخل التجارة الإلكترونية نمــوذج مقــترح للتطبــيق علي مصر ، ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفــاق والــتحديات ، ملحــق المجلــد الثانــي-كلية التجارة -جامعة الإسكندرية -٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢م ٠
- د٠ ســمير أبو الفتوح صالح ، الأعمال الإلكترونية كمنطلق لدعم وتحديث القــدرة التنافســية لمــنظمات الأعمــال العربــية ، ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ،كلية التجارة - جامعة الإسكندرية -٢٥ /٢٧ يوليو ٢٠٠٢
- أ. ســمير ســعد مرقص، دور التجارة الإلكترونية في زيادة كفاءة وفعالية أسواق رأس المال، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ،كلية التجارة-جامعة الإسكندرية- ٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢ م ٠ ١*١١٩
- د. ســمير كــامل محمــد عيسي ، أ٠ حسام محمد رجب مبارك ،دراسة تحليلية لخدمة إضفاء الثقة علي المواقع التجارية عبر شبكة المعلومات الدولــية في ظل مبادئ معهدي المحاسبين القانونين الأمريكي والكندي مؤتمــر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ، كلية التجارة- جامعة الإسكندرية -٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢م ٠
- د٠عــارف عبد الله عبد الكريم ، إجراءات مراجعة المبيعات في شركات التجارة الإلكترونية ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ، - كلية التجارة -جامعة الإسكندرية -٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢م ٠

- د. عبد العزيز السيد مصطفي ،أساسيات الرقابة علي نظم التبادل الإلكتروني للبيانات وانعكاساتها علي أساليب الفحص الضريبي، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات، – كلية التجارة –جامعة الإسكندرية –٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢م ٠
- أ٠ عبد المجيد سيد عبد المجيد ، ا/ غادة الحسيني عباس ، المعاملة الضريبية للتجارة الإلكترونية، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات، كلية التجارة –جامعة الإسكندرية –٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢م
- أ. فوزية عزيز جر جس ، عوائق خضوع معاملات التجارة الإلكترونية للضرائب، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ،كلية التجارة –جامعة الإسكندرية –٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢ م
- د٠ فهد بن يوسف العيتاني ،جاهزية التجارة الإلكترونية في المملكة العربية السعودية للخدمات المحاسبية الندوة التاسعة لسبل تطوير المحاسبة في المملكة العربية السعودية – أثر المتغيرات والتطور في مجال المعلومات علي مهنة المحاسبة والمراجعة في المملكة، السعودية –كلية العلوم الإدارية – جامعة الملك سعود–٢/٣ أبريل ٢٠٠٢ م ٠
- أ. لؤي علي زين العابدين ، فجوة الطاقة الضريبية وصفقات التجارة الإلكترونية ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ، كلية التجارة –جامعة الإسكندرية –٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢م .
-د. محمد شريف توفيق ، مدي الحاجة لتنظيم التوزيع الإلكتروني لمعومات تقارير الأعمال بالتطبيق علي القطاع المصرفي وأساليب التنفيذ والمحاسبة عن عمليات التجارة الإلكترونية ، مؤتمر التجارة

الإلكترونية الآفاق والتحديات ، كلية التجارة –جامعة الإسكندرية –٢٥ /٢٧ يوليو ٢٠٠٢ م ٠

- د. محمــد شــريف توفــيق ، تشخيص أهم المشكلات الناجمة عن التجارة الإلكترونــية علــي المســتوي القومي وسبل علاجها ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفاق والتحديات ، كلية التجارة –جامعة الإسكندرية –٢٥ /٢٧ يوليو ٢٠٠٢ م ٠

- د٠ محمــد شريف توفيق ،د٠نعيم فهيم حنا ، أساليب تنفيذ عمليات التجارة الإلكترونــية والتحاســب الضريبي عنها ، مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفــاق والتحديات ، كلية التجارة– جامعة الإسكندرية– ٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢ م ٠

- د٠ محمــد محمد إبراهيم منصور ،تأثير التجارة الإلكترونية علي تصميم نظــم المعلومــات المحاسبية إطار مقترح ،مؤتمر التجارة الإلكترونية الآفــاق والتحديات ، كلية التجارة– جامعة الإسكندرية– ٢٥/٢٧ يوليو ٢٠٠٢ م ٠

ثانيا –المراجع الأجنبية

-Beverly Goldberg &John G .Sifonis, Focusing Your E-Commerce Vision, Management Review, Sept .1998.

OECD, Measuring Electronic Commerce, NO.185, Paris, 1997.

- Peter; G,W& Craigg. Balance : On Line Profits A Manager's Guide To Electronic Commerce. Harvard Business School Press. Boston .Massachusetts. 1997.

المقالات

إدارة الصراع الاقتصادي مع إسرائيل

دكتور/ محمد عبد الحليم عمر(*)

لقـد نتج عن اجتماع مؤتمر القمة العربية الذى عقد بمصر فى أكتوبر ٢٠٠٠م ثـم مؤتمـر القمـة الإسلامي الذى عقد بقطر فى ديسمبر ٢٠٠٠م وتدعـيماً لانتفاضة الأقصى فى فلسطين، فكرة المقاطعة الاقتصادية لكل من إسـرائيل وأمـريكا والـتى لقيت ترحيباً شعبياً هائلاً لدى جماهير المسلمين والعـرب.. ولكـن للأسـف بقيت الفكرة دون إدارة واعية تعمل على تحقيق أهدافهـا، حيـث تم الاتفاق على عقد اجتماع وزراى فى سوريا بمقر المكتب الدائم للمقاطعة التابع لجامعة الدول العربية، بعد أن توقفت اجتماعات المكتب مـنذ عام ١٩٩٣م لدراسة سبل وآليات تطبيق المقاطعة ولكن لم يحضر أحد مـن الوزراء وماتت فكرة إحياء المقاطعة رسميًّا رغم أهمية دورها فى إدارة الصـراع مع إسرائيل والرغبة الملحة من الشعوب لتنفيذ المقاطعة والكتابات العديدة فى جميع الصحف وبرامج التليفزيون لكبار المفكرين، والأمر لا يتعلق فقـط بفكـرة المقاطعة الاقتصادية وإنما بكيفية إدارة الصراع الاقتصادى مع إسرائيل بجوانبه المتعددة والذى نشير فى هذه المقالة إلى موضوعاته وأبعاده طبقاً لما يلى:

أولاً: الصراع العربى الإسرائيلى: من المؤكد أنه منذ التفكير فى إنشاء وطن للـيهود فى فلسطين تحولت المنطقة إلى منطقة صراع نتج عنه مشاكل عديـدة ويمكن أن نسميه صراع الوجود لإسرائيل والتى استطاعت أن تنتصـر فـيه وتكـوّن دولتها التى خططَّ لها ويصبح لها وجود إقليمي

(*) أستاذ المحاسبة – مدير مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي – جامعة الأزهر

وعــالمى معترف به، وللعمل على نجاحها فى صراع الوجود هذا نتج صراع عسكرى كلف المنطقة أربع حروب منتظمة فى أعوام ٤٨، ٥٦، ٦٧ ، ١٩٧٣ ومعــارك مستمرة على مدى فترة صراع الوجود وانتهى الموقــف الحــربى الآن إلــى مواجهــة بين حجارة فلسطينية ومدافع وطائــرات وبــنادق إسرائيلية مازالت مستمرة حتى الآن ، وبعد حرب ١٩٧٣ بــدأ الصــراع السياسى على مائدة المفاوضات الذى وصل بعد حوالى ثلاثين عاماً إلى سلام بارد أو لا سلام بالمرة، حيث وصل الأمر إلى مناشدة العرب لأمريكا وإسرائيل بالعمل على بدء جولات السلام من نقطة البداية..

ثانياً: الصراع الاقتصادى مع إسرائيل: من المؤكد أن كلا من صراع الوجود وما تبعه من الصراع العسكرى والسياسى لــه آثار اقتصادية سيئة على المنطقة يتمثل بداية فى استيلاء إسرائيل على قطعة غالية من الأراضى العربــية بمــا تحتويه من موارد اقتصادية وحرمان أصحابها الأصليين مــنها، ثــم توالــت الخســائر الاقتصادية على العالم العربى بالصراع العســكرى الذى استنزف الكثير من الموارد الاقتصادية، ولم تنته الآثار الاقتصادية للصراع مع إسرائيل إلى هذا الحد، ولكنها وإدراكاً منها بأن القــوة الاقتصــادية هى السبيل لتأكيد وجودها وكسبها فى كل المعارك بــدأت صــراعاً اقتصادياً مباشراً مع العرب يقوم بالدرجة الأولى على محورين هما:

المحــور الأول: محاولــة السيطرة على اقتصاديات الدول العربية حتى تستطيع أن تؤثر فيه لصالحها.

المحور الثانى: العمل على إضعاف اقتصاديات الدول العربية لكى تقل القدرة التنافسية للعرب فى مواجهتها.

ثالثاً: بعض الأساليب الإسرائيلية فى الصراع الاقتصادى: تتبع إسرائيل فى صراعها الاقتصادى مع العرب أساليب ظاهرة وأساليب خفية يمكن الإشارة إلى بعضها فيما يلى:

أ – أما الأساليب الظاهرة فتتمثل فى الآتى:

١– الدعوة التى تبنتها إسرائيل لإنشاء ما سمى بالسوق الشرق أوسطية والتى تستطيع إسرائيل من خلالها النفاذ إلى اقتصاديات الدول العربية والسيطرة عليها تدخل فيها شريكه بالإدارة والتكنولوجيا ويدخل العرب بالأموال والموارد والأسواق المتسعة والقوة البشرية العاملة، ولقد انتهت هذه المحاولة بالفشل. أو التوقف المؤقت لحين وجود فرصة لإحيائها باسمها أو تحت اسم آخر.

٢– عقد اتفاقيات اقتصادية ثنائية مع بعض الدول العربية وفتح مكاتب تجارية لها فى بعض الدول إلى جانب بعض عمليات التصدير والاستيراد وانتقال العمالة.

٣– إنشاء فروع لبعض الشركات الصهيونية العالمية فى بعض البلاد العربية مثل محلات مارك أند سبنسر.

ب – وأما الأساليب الخفية:

فهى التى تتم بطرق يصعب التعرف عليها وبسياسة الخطوة خطوة وفى انسيابية لا تحدث دوياً وتحت شكل ظاهرى مقبول يخفى وراءه الغرض الأساسى منها، ومن هذه الأساليب ما يلى:

١ – النفاذ إلى الاقتصاديات العربية من خلال الاستثمار الأجنبى

١ - النفاذ إلى الاقتصاديات العربية من خلال الاستثمار الأجنبى المباشر ، عن طريق سياسة الخصخصة التى تعرض فيها بعض شركات القطاع العام للبيع لمستثمر واحد حيث تتخفى إسرائيل بواسطة المستثمرين اليهود الموالين لها أو إحدى الشركات العالمية التى لليهود سيطرة عليها وبواجهة محلية معلنة ممثلة فى بعض المستثمرين الذين يقدمون المصلحة الشخصية على المصلحة الوطنية ويتقدم لشراء الشركة بأموال يهودية وتدار بواسطتهم والأمثلة على ذلك كثيرة ليس هذا مجال الإفصاح عنها.

٢ - النفاذ إلى الاقتصاديات العربية من خلال الاستثمار الأجنبى غير المباشر فى البورصات والتى تعمل بواسطته على إرباك العمل فى أسواق الأوراق المالية وإضعافها مثلما حدث فى جنوب شرق آسيا وفى مصر منذ عام ١٩٩٧م.

٣- النفاذ إلى الأسواق العربية بأساليب خفية منها إغراق هذه الأسواق بسلع رخيصة الثمن وذات جودة معقولة وعدم كتابة اسم بلد الإنتاج أو المنشأ عليها والأمثلة على ذلك كثيرة منها الريسيفرات ماركة بنجامين .

٤ - النفاذ إلى الأسواق العربية من خلال طرف ثالث عن طريق تصدير سلعها إلى دولة أخرى وكتابة بلد المنشأ على هذه السلع باسم هذه الدولة ثم إعادة تصديرها للبلاد العربية.

٥- محاولة خلق المشاكل والأزمات للاقتصاديات الوطنية العربية يساعدها على ذلك المنظمات الاقتصادية العالمية مثل صندوق النقد الدولى والبنك الدولى ومنظمة التجارة العالمية.

٦- محاولة عرقلة أى تعاون عربى أو إسلامى فى المجال الاقتصادى.

٧- محاربة الدول العربية فى مجال التجارة العالمية خاصة فى الأسواق الواعدة التى تمثل منفذاً جيداً للتصدير مثل أفريقيا ودول شرق أوروبا.

٨ - التسلل إلى الاقتصاديات العربية من خلال المكاتب الاستشارية والخبراء اليهود من جنسيات مختلفة وتقديم دراسات واستشارات بأجور عالية تنطوى عرقلة التنمية مثلما اكتشف أخيراً فى مشروع فحم المغارة بسيناء وأكدته لجنة الصناعة بمجلس الشعب، ومثل خبراء الزراعة الإسرائيليين العاملين فى مصر أو تدريب خبراء زراعيين من مصر فى إسرائيل وأثر ذلك واضح على تأخر الزراعة المصرية.

٩ - تصدير سلع فاسدة وغير مشروعة مثلما اكتشف فى تصدير مواد زراعية مشعة لمصر والأردن كما أن إسرائيل تعتبر مصدراً رئيسياً لتهريب المخدرات إلى الدول العربية.

هذه بعض الأساليب التى تتبعها إسرائيل فى صراعها الاقتصادي مع العرب فى محاولتها السيطرة على اقتصادياتها وإضعافها.

رابعاً: المدخل الإسرائيلى لإدارة الصراع الاقتصادى مع العرب: إن الصراع الاقتصادى يختلف عن كل من الصراع العسكرى والسياسى، فميدان الصراع العسكرى محدد فى ساحة الحرب، وميدان الصراع السياسى محدد على مائدة المفاوضات ويلتقى فيها الطرفان وجهاً لوجه، أما فى

الصـــراع الاقتصــــادى فميدانه متسع ومتعدد الجوانب ولا يتم اللقاء فيه مباشـــرة بيـــن الطرفيـــن، كمـــا أن عامل الزمن فى كل من الصراع العســكرى والسياسى محدد لـــه بداية ونهاية وإن طالت، أما الصراع الاقتصــــادى فمعاركه مستمرة، هذا إلى جانب أن إسرائيل فى صراعها الاقتصــــادى تتـــبع فلسفتها المعروفة وهى فلسفة التخريب أو التغريب والـــتى جاء فيها على لسان أحد كبار منظريها السياسيين «فى صراعك مـــع العدو حاول أن تخرب بيته، فإن لم تستطع فادخل إلى بيته وأعمل تغييره لدرجة أنه عندما يدخل بيته يشعر أنه غريب فيه».

وإذا كانت المعلومات من أهم مستلزمات إدارة الصراع فإن إسرائيل إما بطريق مباشر أو من خلال حلفائها وخاصة الأمريكان، تحاول فى اهتمام غير مبرر أن تدرس وتجمع المعلومات عن الاقتصاديات العربية كما تحاول أيضاً تقديـــم التوصـــيات المضــــللة ســـواء بطريق مباشر أو من خلال المنظمات الاقتصــــادية الدولية للبلاد العربية والضغط عليها لقبولها، بينما فى المقابل لا نجد نشاطاً عربياً مماثلاً.

وفـــى هذا السياق أوردت الشواهد التالية باعتبارها تمثل بعض المداخل الإســـرائيلية لإدارة الصراع الاقتصادى من جهة، ويؤكد وجود هذا الصراع من جهة أخرى.

* **أمـــا الشــــاهد الأول:** فهو قضية الجاسوسية التى اكتشفتها المخابرات المصـــرية أخـــيراً بتجنـــيد إســـرائيل لأحـــد عملائها لتجميع معلومات عن المشروعات الكبرى بمصر والتى مازالت منظورة أمام القضاء.

* وأمـــا **الشــــاهد الـــثانى:** فهو إجبار الدول العربية والإسلامية على إصدار قوانين لمكافحة غسيل الأموال ورغم عدم الاعتراض على ذلك، إلا

أن دوافـــع وظروف ونتائج ذلك تمثل مدخلاً لإدارة الصراع الاقتصادى فمن المعـــروف أن جريمة غسيل الأموال مصدرها الأساسى الدول المتقدمة، وأن أمـــريكا بضـــغطها علـــى مجلـــس الأمن أصدر قراره بإلزام الدول خاصة الإســـلامية مـــنها بإصـــدار قوانين لمكافحة غسيل الأموال باعتبار ذلك من الآلـــيات لمكافحـــة الإرهـــاب. والأخطـــر من ذلك أن قوانين مكافحة غسيل الأموال وما تنطوى عليه من ضرورة التعاون مع الجهات والمنظمات الدولية والـــدول الأجنبـــية فـــى توفير المعلومات عن حركة الأموال التى يشتبه أنها تـــنطوى علـــى عملية غسيل الأموال، سوف يجعل من حق أمريكا وإسرائيل هـــتك ســـرية الحسابات فى البنوك وطلب بيانات ومعلومات عنها بما يجعلهم على علم بكل تحركات الأموال العربية.

* **أمـــا الشـــاهد الثالث:** فهو ما تقوم به أمريكا ولخدمة إسرائيل أيضاً باتخـــاذ قـــرارات ظالمـــة بتجميد أموال بعض الأفراد والجهات والمنظمات العربـــية والإســـلامية فى البنوك العربية والأجنبية بحجة أنها تمول الإرهاب وبذلك تحرم الاقتصاد العربى والإسلامى من الانتفاع بهذه الأموال.

* **وأمـــا الشـــاهد الرابع:** فيتمثل فى ما نشرته جريدة العالم اليوم يوم الأربعـــاء ٣ يـــناير ٢٠٠١م عن ما يسمى «بكهنة أمون» وهى مجموعة من الأمريكييـــن برئاسة سفير أمريكا بالقاهرة دانيال كيرتزر وعضوية نائبه رينو هارنـــيش ومـــن الوكالـــة الأمريكية للتنمية الدولية كل من جون ويلكينسون، ومريلـــيارد بيرســـون وآن أرنيس، وريتشارد لوبارون وجيمس مارتن، إلى جانب بعض رجال الأعمال المصريين من خجل مشاركتهم فى هذه اللجنة لم يكشـــف تقريـــر محضر الاجتماع عن أسمائهم والذين وصفتهم الجريدة بأنهم رجـــال أعمال وطنيون ولكنهم يقولون ما يود الأمريكان أن يسمعوه، وبالنظر فى محضر الاجتماع الذى نشرته الجريدة يتضح أن هذه اللجنة والتى تكونت

عام ١٩٩٥ وعقدت حتى الآن ١٢ اجتماعاً، تقوم فى اهتمام غير مبرر وغير متعارف عليه فى عمل السفارات والعلاقات الدولية – بدراسة الاقتصاد المصرى عن كثب وإصدار مجموعة من التوصيات تخدم مصالحها ومصالح إسرائيل بالدرجة الأولى فكل توصيات اللجنة تخالف السياسة الاقتصادية المصرية التى تتبناها القيادات السياسية والاقتصادية المصرية، كما أنها ضد نبض الشارع المصرى وجمهوره صاحب الحق الأصيل فى تقرير السياسات الاقتصادية المناسبة له، فعلى سبيل المثال توصى اللجنة بخفض سعر الجنيه مقابل الدولار، والتروى فى إصدار سندات اليورو (العملة الأوروبية الموحدة المنافسة بقوة للدولار) والعمل على سرعة الخصخصة، وخصخصة بنوك القطاع العام، والتوصية بعدم التوسع فى أسلوب BOT (وهو أسلوب حديث لإنشاء وتمويل وإدارة المرافق العامة أثبت نجاحه فى مصر). وللأسف فإن كثيراً من هذه التوصيات تم تنفيذها.

فهل أمريكا حريصة على الاقتصاد المصرى أكثر من المصريين ؟

وهل تهتم مصر باقتصاد أمريكا مثلما يهتم الأمريكان باقتصاد مصر .

وهل هذا العمل من مهام السفارات؟ أم أنه عودة إلى الاستعمار القديم بصورة أخرى؟

كل هذه الأسئلة وغيرها تدل على أن الموضوع يدخل فى نطاق إدارة الصراع الاقتصادى مع إسرائيل فى ظل التحالف القوى بينها وبين أمريكا.

خامساً: كيفية إدارة الصراع الاقتصادى مع إسرائيل: ولكى ننجح فى إدارة الصراع الاقتصادى مع إسرائيل ونقلل فرص استفادتها منه فإننا نقترح ما يلى:

أ – تفعيل المقاطعة الاقتصادية لإسرائيل ومن يناصرها وعلى الأخص

الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الشركات المتعددة الجنسية، ودون الالتفات إلــى ما يردده البعض بأن ذلك لن يضر أمريكا وإسرائيل وإنما سيضر الدول العربية والإسلامية لأمرين: الأول: أنه حسب ما نشره مكتب المقاطعة التابع لجامعــة الــدول العربية فإن ما خسرته إسرائيل ومن يعاونها حتى الآن من المقاطعــة الاقتصــادية بلغ حوالى ٩٠ مليار دولار، والثانى: كان أول طلب لإسرائيل وأُمريكا عند بدء مفاوضات السلام الشاملة عام ١٩٩٣م فى مؤتمر مدريد توقف المقاطعة الاقتصادية وما ذلك إلا لما أحدثته المقاطعة من خسائر لهمــا فمن المعروف أن الأسواق العربية والشرق أوسطية هى المنفذ الفعال لتسويق السلع الأمريكية والإسرائيلية لأن أوروبا بها اكتفاء ذاتى ودول أفريقيا غير العربية فقيرة ليست لديها طلب كبير على السلع المستوردة ودول جنوب شــرق آسيا مكتفية ذاتية وكذا اليابان والصين الأمر الذى لا يبقى معه سوى السوق العربية التى تعتبر المنفذ الرئيسى للسلع المستوردة لزيادة عدد السكان وارتفاع مستوى الدخول خاصة فى دول الخليج وقلة الإنتاج المحلى المنافس. وفى المقابل فإن الإنتاج الأمريكى والإسرائيلى يزيد بكثير عن حاجة سكانها وبالتالى فإنه من الضرورى لهما المبحث عن سوق مناسبة لتصريف إنتاجها ســواء بطــريق مباشــر أو عن طريق بيع تراخيص الإنتاج أو إنشاء فروع لشركاتها فى الخارج، وبالنظر إلى موازين المدفوعات للدول العربية نجد أن الكثــير منها خاصة فى الميزان التجارى تحقق عجزاً ويمثل فى نفس الوقت فائضــاً أو ميزة لاقتصاديات الدول المصدرة إليها، وبالتالى لن تزيد المقاطعة مــن الضــرر الواقع على الاقتصاديات العربية كما يدعى البعض، وحتى لو حــدث ضــرر فإن الله سبحانه وتعالى بوعده الحق يهون علينا ذلك بقولــه تعالى ﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلاَّ أَذىً﴾ (آل عمران:١١١) ويعوضنا خيراً منه لقولــه عز وجل: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (التوبة: ٢٨).

ولتفعيل المقاطعة الاقتصادية كإحدى آليات إدارة الصراع الاقتصادى مع إسرائيل فإنه يجب أن تتبع الإجراءات التالية:

١- تفعيل دور مكتب المقاطعة التابع لجامعة الدول العربية والذى أنشئ عام ١٩٥٤ بعد ما توقف عمله عام ١٩٩٣م بحجة تهيئة الأجواء لمفاوضات السلام التى لم يحقق العرب منها شيئاً.

٢ - أن تكون المقاطعة شعبية من خلال توعية الشعوب بأهمية المقاطعة لكسب المعركة مع إسرائيل.

٣ - أن تتولى المنظمات غير الحكومية إدارة عملية المقاطعة بعدما ثبت عجز الحكومات عن تنفيذ المقاطعة استجابة لقرارات القمة العربية السابق الإشارة إليها.

٤- ولتفعيل أكثر للمقاطعة يمكن أن تنشأ منظمة غير حكومية إقليمية لإدارة المقاطعة الاقتصادية فى جميع جوانبها خاصة بعد ما تبين أن ترك الأمر بدون إدارة مركزية جعل بعض الأشخاص والجهات ينشرون قوائم بالسلع المطلوب مقاطعتها وتبين فيما بعد أن بعض هذه القوائم احتوت على سلع محلية واقترحت بديلاً عنها سلع أمريكية منتجة عن طريق وكالات مصانعها فى البلاد العربية، ودخل الأمر بذلك فى نطاق التنافس غير الشريف بين الشركات المنتجة، ويمكن الاستفادة من خبرات ومعلومات مكتب المقاطعة بجامعة الدول العربية فى أعمال هذه المنظمة.

٥ - إذا كانت أمريكا قد استطاعت بالمكر والحيل إخراج سلاح البترول الذى يمثل المنتج الأول للبلاد العربية من المعركة مع إسرائيل، فإن الأمر مازال متاحاً من جوانب أخرى مثل إضراب عمال الشحن والتفريغ للبترول عدة أيام.

٦ - ويبقى دور هام للمنظمات المهنية خاصة التجارية منها مثل

الغرف التجارية لإلزام أعضائها بعدم التعامل اقتصادياً مع إسرائيل ومن يقف وراءها مثل بعض الشركات الأمريكية والدولية.

٧ – على أجهزة الإعلام أن تفسح مجالاً لنشر الأفكار والآراء التى تكشف أهمية المقاطعة وحث المواطنين على ممارسة المقاطعة بشكل واسع.

ب – تفعيل دور المؤسسات التكاملية فى العالم العربى، فمن المعروف أن العالم العربى كان أسبق من غيره فى إنشاء تكتلات اقتصادية مثل السوق العربية المشتركة ومنظمة المؤتمر الإسلامي وأنشئت مؤسسات تكاملية عديدة فى إطار ذلك ولكنها للأسف لم يظهر لها دور على المستوى العملى، وأهمية هذه التكتلات فى إدارة الصراع الاقتصادى مع إسرائيل يظهر فى وجود قوة تفاوضية للعرب والمسلمين فى مواجهة ما تصدره المنظمات الدولية من قرارات خاصة بعد ما ثبت تحيز هذه المنظمات الواضح ضد مصالح الدول النامية والعمل لصالح الدول المتقدمة وخير شاهد على ذلك قرارات الأمم المتحدة التى بدأتها بإقرار إنشاء دولة إسرائيل عام ١٩٤٧ على أرض فلسطين، ثم القرارات التالية لذلك فى كل المعارك التى خاضتها العرب مع إسرائيل والتى إن كانت لصالح العرب لم تنفذ أو تعترض أمريكا عليها باستعمالها حق الفيتو، وإن كانت لصالح إسرائيل تنفذ فوراً.

كما أن قرارات منظمة التجارة الدولية فى ظل اتفاقيات الجات تعمل على توسيع الفجوات الاقتصادية بين أمريكا والدول المتقدمة الـ ٣٥ وبين دول العالم النامى والتى تمثل الدول العربية والإسلامية فى أغلبها، وذلك لأن الدول العربية والإسلامية تتعامل منفردة مع هذه المنظمات ولو كانت تنطوى تحت تكتل اقتصادى لإمكانها امتلاك قوة تفاوضية تجعل قرارات هذه

جـــ- تعـتمد إسـرائيل وبدعـم مباشر كبير من أمريكا على الثورة والتكنولوجـيا سواء فى عمليات الإنتاج أو فى المنتجات استطاعت من خلاله وعـدد سكانها حوالى ٦,١ مليون نسمة أن تنتج ما قيمته ١١٠ مليار دولار سـنوياً وعلـى الأخـص فى مجال تكنولوجيا المعلومات مثـل إنتاج برامج الكمبـيوتر، والأمر يتطلب وخاصة بعد صدور اتفاقية حماية الملكية الفكرية العمـل بشكل جاد على بناء التكنولوجيا العربية الذاتية حتى تستطيع أن تنجح فى إدارة الصراع الاقتصادى مع إسرائيل.

د - العمـل وبكل جد على غلق مكاتب التمثيل التجارى الإسرائيلية فى بعض البلاد العربية أو على الأقل تجميد نشاطها.

هـ- وقف تدفق السياح بين إسرائيل وبعض الدول العربية

و - التدقيق فى استضافة الاجتماعات واللقاءات الدولية بالدول العربية للـتأكد مـن عدم دعوة الإسرائيليين إليها، أو اشتمال موضوعاتها على أفكار لقبول إسرائيل فى المنطقة والترويج لها.

ز - العمـل تدريجياً على سحب الأرصدة العربية المستثمرة فى أمريكا والـتى بلغـت حوالى ١,٤ تريليون دولار وتوجيهها إلى الاستثمار فى البلاد العربية والإسلامية أو فى دول أجنبية أخرى لا تؤيد إسرائيل.

ح - نشر الوعى بأهمية إدارة الصراع الاقتصادى مع إسرائيل وفضح المحـاولات الـتى ينشرها البعض لتقليل أهمية هذا الصراع أو الإدعاء بعدم وجـوده أو القول زوراً وبهتاناً بأنه يعطل مسيرة السلام ويضر بالعرب ولا يضـر بإسـرائيل أو أمـريكا. فها نحن نرى كل يوم مزيداً من الاعتداءات الوحشـية الإسرائيلية على إخواننا الفلسطينيين وديارهم وأموالهم تساندهم فى ذلك أمريكا بالمال والسلاح والدعم السياسى، والواجب على العرب والمسلمين رد العـدوان لقولـه تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى

ذلك أمريكا بالمال والسلاح والدعم السياسى، والواجب على العرب والمسلمين رد العــدوان لقولـــه تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٤) فإذا كنا لا نستطيع رد العدوان العسكرى، فعلى الأقل نرد العدوان الاقتصادى حماية لاقتصادنا وحفظاً لكرامتنا.

نسأل الله التوفيق والسداد وأن يعز العرب والمسلمين بنصره ، أنه سميع الدعاء

عرض الرسائل

عرض رسائل ماجستير:

أحكام التعامل مع غير المسلمين والاستعانة بهم من الفقه الإسلامي

للباحث عبد الحكيم أحمد محمد عثمان(*)
عرض الباحث على شيخون(**)

أهمية الموضوع:

لعـل من أهم الأحكام التي تضبط العلاقات بين الناس، الأحكام الخاصة بالتعامل بين المسلم وغير المسلم، فإنه بالوقوف عليها تظهر لنا حقيقة العلاقة الـتى شـرعها الإسلام مع مخالفيه، ويظهر من خلالها مدى سمو هذا الدين وطـريقة معاملـته العادلة مع من خالفه واعتقد غيره، بعكس ما يفعله أعداء الإسـلام مـن تقتـيل وسفك لدماء المسلمين وتخريب لبيوتهم، وتبدو عظمة الشـريعة واضحة جلية حيث جعلت لغير المسلمين حقوقا على المسلمين في تشـريعات كثـيرة، وتظهر لنا دقة أحكام الإسلام التي تستوعب لكل صغيرة وكبـيرة في هذا التعامل بما يدل على أن الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان وعلى كل طبقات البشر، ومن الأحكام الهامة أيضاً التي اعتـنى بها الإسلام تلك التي تضبط استعانة المسلم بغير المسلم، وتلك قضية خطيرة، لما لها من تأثير على عزة المسلمين وعلى دولتهم.

(*) حصـل بها الباحث على درجة الماجستير في الفقه المقارن بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة.

(**) مساعد باحث بالمركز.

خطة البحث: قسم الباحث البحث إلى:

باب تمهيدي وبابين رئيسين وخاتمة، وذلك على التفصيل الآتي:

الباب التمهيدي: في التعريف بغير المسلمين وأقسامهم وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: التعريف بغير المسلمين .

الفصل الثاني: أقسام غير المسلمين من حيث العقيدة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الكفار الأصليون.

المطلب الثاني: الكفار غير الأصليين.

الفصـــل الثالـــث: أقسام غير المسلمين من حيث التزام أحكام الإسلام، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الذميون .

المطلب الثاني: المستأمنون .

المطلب الثالث: الحربيون .

أمـــا الباب الأول: فهو في أحكام التعامل مع غير المسلمين، وقد اشتمل على ثلاثة فصول:

الفصـــل الأول: أحكام التعامل مع غير المسلمين في المعاوضات، وفيه مبحثان:

المبحـــث الأول: أحكـــام التعامل مع غير المسلمين في المعاوضات المالية، وفيه ثمانية مطالب:

المطلب الأول: أحكام التعامل مع غير المسلمين في البيع.

المطلب الثاني: أحكام التعامل مع غير المسلمين في الربا.

المطلب الثالث: أحكام التعامل مع غير المسلمين في الشفعة.

المطلب الرابع: أحكام التعامل مع غير المسلمين في الشركة.

المطلب الخامس: أحكام التعامل مع غير المسلمين في الإجارة.

المطلب السادس: أحكام التعامل مع غير المسلمين في الوكالة.

المطلب السابع: أحكام التعامل مع غير المسلمين في العارية.

المطلب الثامن: أحكام التعامل مع غير المسلمين في القرض.

المبحث الثاني: أحكام التعامل مع غير المسلمين في المعاوضات غير المالية، وقد اشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: أحكام التعامل مع غير المسلمين في نكاح من لها كتاب أو شبهته.

المطلب الثاني: أحكام التعامل مع غير المسلمين فى نكاح من لا كتاب لها ولا شبهته.

الفصل الثاني: أحكام التعامل مع غير المسلمين في التبرعات، وقد اشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: أحكام التعامل مع غير المسلمين في التبرعات حال الحياة، وبه مطلبان:

المطلب الأول: أحكام التعامل مع غير المسلمين في الوقف.

المطلب الثاني: أحكام التعامل مع غير المسلمين في الهبة.

المبحث الثاني: أحكام التعامل مع غير المسلمين في التبرعات المضافة إلى ما بعد الموت، وبه مطلبان:

المطلب الأول: أحكام التعامل مع غير المسلمين في الميراث.

المطلب الثاني: أحكام التعامل مع غير المسلمين في الوصية.

الفصل الثالث: أحكام التعامل مع غير المسلمين في الإطلاقات والتوثيقات، ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: أحكام التعامل مع غير المسلمين في الإطلاقات وبه مطلبان:

المطلب الأول: أحكام التعامل مع غير المسلمين في الطلاق.

المطلب الثاني: أحكام التعامل مع غير المسلمين في العتق.

المبحث الثاني: أحكام التعامل مع غير المسلمين في التوثيقات، وبه مطلبان:

المطلب الأول: أحكام التعامل مع غير المسلمين في الرهن.

المطلب الثاني: أحكام التعامل مع غير المسلمين في الكفالة والضمان.

أما الباب الثاني فهو في أحكام الاستعانة بغير المسلمين، وقد اشتمل على فصلين:

الفصل الأول: أحكام الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد وما يتفرع عنه وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: أحكام الاستعانة بغير المسلمين في قتال غير المسلمين، وبه مطلبان:

المطلب الأول: في تعريف الجهاد وحكمه ومشروعيته.

المطلب الثاني: أحكام الاستعانة بغير المسلمين في قتال غير المسلمين.

المبحث الثاني: في أحكام الاستعانة بغير المسلمين في قتال بغاة المسلمين وبه مطلبان:

المطلب الأول: في تعريف البغاة وصفاتهم وحكمة مشروعية قتالهم.

المطلب الثاني: أحكام الاستعانة بغير المسلمين في قتال بغاة المسلمين.

المبحث الثالث: في أحكام الاستعانة بغير المسلمين في التجسس على غير المسلمين وبه مطلبان:

المطلب الأول: في تعريف التجسس وحكمه.

المطلب الثاني: حكم الاستعانة بغير المسلمين في التجسس.

المبحث الرابع: في أحكام الاستعانة بغير المسلمين في اللجوء إليهم، وبه مطلبان:

المطلب الأول: أحكام الاستعانة بغير المسلمين في طلب العمل تحت ولايتهم.

المطلب الثاني: أحكام الاستعانة بغير المسلمين في الدخول في حمايتهم وجوارهم.

الفصل الثاني: في أحكام الاستعانة بغير المسلمين في الولايات والوظائف، وقد اشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أحكام الاستعانة بغير المسلمين في الوظائف.

المبحث الثاني: أحكام الاستعانة بغير المسلمين في الشهادة.

المبحث الثالث: أحكام الاستعانة بغير المسلمين في توليتهم القضاء بين الذميين.

نتائج البحث: وفي نهاية البحث عرض الباحث أهم النتائج التي توصل إليها وكانت كما يلي:

أولا: عـدم جـواز التعامل مع المحارب للمسلمين أى الذي بين قومه وبين المسلمين حرب قائمة فهذا لا يجوز التعامل معه بأى حال.

ثانـيا: للمسلم أن يتعامل مع الذمى والمستأمن في كثير من الأمور وهى تلك التي لا تضر بعقيدته ولا سيادته، ومن أهمها:

١- جواز التعامل مع غير المسلمين في البيع والشراء لأنهما من الأمور الدنـيوية ولا يشـترط فيهما إسلام البائع أو المشترى إلا في بعض الأحوال كبيع العبد المسلم، وبيع المصحف وبيع السلاح لغير المسلم، وبيع الخمر والخنزير للمسلم.

٢- جواز الدخول مع غير المسلم في الشركة بشروطها الشرعية التي تتم بين المسلمين.

٣- جواز استئجار المسلم لغير المسلم فيما يجوز لغير المسلم أن يباشره.

٤- جـواز استئجار غير المسلم لتعليم العلوم وللتطبيب إذا لم يكن هناك اتهـام له بأنه كان مأمونا حسن الرأى في المسلمين والأولى اختيار المسلم لإعانته على أعباء الحياة إن كان صالحا للعمل المطلوب.

٥- يجـوز للمسـلم توكيل غير المسلم في جملة العقود والتصرفات فيما يصح لغير المسلم أن يباشره ولا يصح توكيله في قبول نكاح المسلمة ولا في شراء الخمر والخنزير للمسلم، ويجوز للمسلم أن يكون وكيلا له.

٦- تجـوز العاريـة بيـن المسلم وغير المسلم في المباحات لأن المسلم عـندما يعـير غير المسلم ربما رغبه ذلك في الإسلام والدخول فيه، ولأن المسلم عندما يستعير يسد حاجته.

٧- جواز القرض بين المسلم وغير المسلم ما لم يكن أمراً مخالفاً للشرع أو يتضمن ذلاً للمسلم أو لدولة الإسلام، والأولى للدولة المسلمة أن تبتعد عن الاقتراض من دول الكفر.

٨- جواز نكاح المسلم لغير المسلمة الكتابية الحرة أو الأمة وسواء كانت ذمية أو مستأمنة أو حربية في الجملة، والأولى له أن يبتعد عن كل ذلك.

٩- جواز وقف غير المسلم على المسلم، وكذلك جواز وقف المسلم على غير المسلم الذمى بشرط عدم ظهور قصد المعصية من الواقف وأن يكون الشئ الموقوف مما يصح للذمى تملكه، أما المستأمن فلا لأن مال المستأمن إلى زوال.

١٠- جواز الهبة بين المسلم وغير المسلم في المباحات، فإنها من باب المعاملات المادية.

١١- جواز الوصية من غير المسلم للمسلم وكذلك جوازها من المسلم له لأنها من باب المعاملات المادية.

١٢- يقع طلاق المسلم على الزوجة الكتابية لأنها محل له، ولصحة نكاحها، والطلاق فرع عن النكاح.

١٣- يقع طلاق غير المسلم على زوجته غير المسلمة إذا كان يعتقده، ويحسب له عدد الطلقات التي يوقعها، فإذا طلقها اثنتين مثلا تبقى له طلقة واحدة فإذا أسلم وطلقها هذه الطلقة فإنها تبين منه بهذه الطلقة، هذا إذا كانت الزوجة قد أسلمت معه أو كانت كتابية يحل

لـــــه بقاء نكاحها من غير فسخ، وهذا ما اختاره جمهور الفقهاء لما كان نكاحهم صحيحاً فصح طلاقهم.

١٤- يقع عتق المسلم للعبد غير المسلم وله بذلك أجر إن قصد وجه الله فيه ولكن الأولى عتق الرقبة المؤمنة، ويصح عتق غير المسلم سواء كان ذمياً أو مستأمناً.

١٥- يجــوز للدولــة الإسلامية الاستعانة بغير المسلمين في قتال غير المسلمين بشروط وفي حالات معينة هي:

أ- عند وجود الحاجة.

ب- عند أمن الخيانة.

ج- أن لا يكون لهم شوكة تنازع المسلمين.

١٦- أمــا في قتال بغاة المسلمين فلا يجوز للدولة الإسلامية أن تستعين بغــير المسلم بغرض التجسس على الكفار إذا دعت الحاجة إلى ذلك لأنه من السهل عليه أن يدخل إلى بلادهم ويظهر ولاؤه لهم من غير شك فيه.

١٧- إذا لجــأ المسلم إلى دار الكفر مكرها على ذلك أو مجبرا كأن يفر مــن حاكم ظالم لا يحكم بشرع الله فلا شئ عليه، ولكن بشرط أن لا يواليهم ولا يحصل منه ضرر لمسلم.

١٨- يجــوز للمســلم إذا دعته الضرورة أو الحاجة أو تحقيق مصلحة راجحــة للمســلمين أن يدخــل تحت ولاية دولة الكفر ويعمل تحت ولايــتهم، أمــا إن كان من غير ضرورة ولا مصلحة ولا حاجة فلا يجوز له العمل تحت ولايتهم.

١٩- تجوز شهادة الذميين بعضهم على بعض حتى لا تضيع مصالحهم.

ثالثا: لا يجوز للمسلم أن يتعامل مع الذمى والمستأمن في بعض الأمور، وهى تلك التي تضر بعقيدته أو التي تضعف من سيادته، ومن أهمها:

١- عدم جواز الربا بين المسلم وغير المسلم في أى زمان ومكان سواء كان في دار الحرب أم في دار الإسلام لأن الربا محرم في كل أحواله.
٢- عدم جواز الشفعة لغير المسلم على المسلم لأنها نوع من أنواع السبيل ولا سبيل لغير المسلم على المسلم.
٣- عدم جواز استئجار غير المسلم للمسلم إذا كان في الاستئجار أى نوع من أنواع الذل أو الإهانة للمسلم، أو إذا كان هذا العمل المستأجر له مما يتضمن تعظيم دين الكفار وشعائره أو إذا كان هذا العمل المستأجر له غير مشروع للمسلم كاستئجاره لحمل وصنع الخمر.
٤- عدم جواز نكاح المسلم للمجوسية أو الصابئة لأن المجوس والصابئة ليسوا بأهل كتاب.
٥- عدم جواز نكاح المسلم بمن ليس لها كتاب ولا شبهته كالمشركات والدهريات والعلمانيات والشيوعيات ونحوهن.
٦- تحريم نكاح غير المسلم للمسلمة، وإذا حدث ذلك فإنه لا يترتب عليه شئ من أحكام النكاح الصحيح سواء كان قبل الدخول أو بعده، ويقتل الكافر الذي تجرأ وفعل ذلك.

٧- عـــدم جواز ميراث المسلم من غير المسلم وكذلك عدم جواز ميراث غير المسلم من المسلم.

٨- إذا لجـــأ المســـلم إلى دار الكفر مختاراً محارباً للمسلمين فإنه يكون مرتداً عن الإسلام.

٩- لا يجــوز لدولـــة الإســـلام أن تستعين بغير المسلمين في الولايات والوظـــائف العامـــة مطلقا إلا في الوظائف العادية غير المهمة التي لـــيس بهـــا إطـــلاع علـــى أمور المسلمين المهمة وذلك عند الحاجة الشديدة.

١٠- لا تجـــوز شـــهادة غـــير المسلم على المسلم إلا في الوصية حال السفر عند خشية الموت إذا لم يوجد مسلم.

١١- لا يجوز للدولة الإسلامية أن تستعين بالذميين في توليتهم القضاء بين غير المسلمين لأنهم ليسوا بأهل للقضاء.

النشاط العلمي للمركز

النشاط العلمي للمركز

في الفترة من سبتمبر - ديسمبر ٢٠٠٢م

عرض الباحث على شيخون(*)

أولاً: المؤتمرات:

- مؤتمر التأمينات الاجتماعية بين الواقع والمأمول في الفترة من ٦-٩ شعبان ١٤٢٣هـ الموافق ١٢-١٥ أكتوبر ٢٠٠٢م.

ويهدف المؤتمر إلي:

- نشر الوعي الخاص بالحماية الاجتماعية (التأمينات الاجتماعية).
- التعرف على نظم ومؤسسات وقوانين التأمينات الاجتماعية في مصر وتحديد مشكلاتها وكيفية علاجها والتنسيق بينها.
- كيفية تطوير نظم الحماية الاجتماعية في مصر في ضوء المتغيرات الاقتصادية الدولية والتجارب العلمية الدولية.

وقد تم مناقشة أعمال المؤتمر خلال تسع جلسات كانت موضوعاتها كما يلي:

- البحث الأول: الإسلام والتأمينات الاجتماعية – مدخل تعريفي.
- البحث الثاني: التكافل الاجتماعي في الإسلام في ضوء الفكر والتطبيق.

(*) مساعد باحث بالمركز.

- البحث الثالث: نظرية التأمينات الاجتماعية في الشريعة الإسلامية.
- البحث الرابع: التأمينات الاجتماعية بين المفهوم والمخاطر والتطور- دراسة تطبيقية على المملكة السعودية.

الجلسة الثانية: نظم الحماية الاجتماعية في مصر وتم فيها مناقشة خمس موضوعات

- الموضوع الأول : دور التأمينات الاجتماعية في مشكلة الأمان الاجتماعي.
- الموضوع الثاني: نحو نظام تأمين صحي مصري جديد.
- الموضوع الثالث: نظام التأمين الاجتماعي الخاص البديل.
- الموضوع الرابع: المساعدات والمعاشات من جهات أخرى.
- الموضوع الخامس: أهمية التنسيق بين نظم ومؤسسات الحماية الاجتماعية في مصر.

الجلسة الثالثة: واقع التأمينات الاجتماعية في مصر وناقشت الموضوعات التالية:

- الموضوع الأول: نشأة وتطور التأمينات الاجتماعية في مصر.
- الموضوع الثاني: واقع التأمينات الاجتماعية في مصر- الفئات المستفيدة من أموال التأمينات الاجتماعية.
- الموضوع الثالث: الفئات المستفيدة من أموال التأمينات الاجتماعية.
- الموضوع الرابع: التأمين الاجتماعي في مصر.

الجلسة الرابعة: الإطار التشريعي والمؤسس للتأمينات الاجتماعية – وناقشت الموضوعات التالية:

- الموضوع الأول: نظرة تنوعيه للقوانين المنظمة للتأمينات الاجتماعية.
- الموضوع الثاني: نحو تطوير قانون التأمين الاجتماعي.
- الموضوع الثالث: الإطار المؤسس لنظام التأمين الاجتماعي.
- الموضوع الرابع: نظام المعلومات المتكامل في إدارة الهيئة القومية للتأمينات الاجتماعية في مصر.

الجلسة الخامسة: الجوانب المالية والاقتصادية للتأمين الاجتماعي وتناولت الموضوعات التالية:

- الموضوع الأول: رؤية حول تنظيم العلاقة بين التأمينات الاجتماعية والموازنة العامة للدولة.
- الموضوع الثاني: الأثر المتوقع لتأمين البطالة على عرض العمل.
- الموضوع الثالث: الرقابة الشرعية والمالية على صناديق النقابات – دراسة ميدانية.
- الموضوع الرابع: العرض والإفصاح المحاسبي عن معلومات التأمينات الاجتماعية.

الجلسة السادسة: الجوانب الفنية للتأمينات الاجتماعية وتناولت الموضوعات التالية:

- الموضوع الأول: مصادر تمويل التأمين الاجتماعي.

- الموضوع الثاني: أساليب صرف المعاشات.
- الموضوع الثالث: مدى تناسب اشتراكات التأمين الاجتماعية والمزايا التأمينية.
- الموضوع الرابع: الحساب الاكتوارى لأموال التأمينات الاجتماعية.

الجلسة السابعة: استثمار أموال التأمينات الاجتماعية – وتناولت الموضوعات التالية:

- الموضوع الأول: أساليب استثمار أموال التأمينات الاجتماعية.
- الموضوع الثاني: استثمار أموال التأمينات الاجتماعية بين الودائع الإلزامية والمساهمات الإجبارية.
- الموضوع الثالث: استثمار أموال صناديق المعاشات في مصر بين الواقع الدولي والتحديات المتوقعة.
- الموضوع الرابع: تخير استثمار أموال التأمينات الاجتماعية في سوق الأوراق المالية.

الجلسة الثامنة: مشكلات التأمينات الاجتماعية وتناولت الموضوعات التالية:

- الموضوع الأول: التهرب من التأمينات الاجتماعية والتعاون مع الأجهزة المختصة لتلافى هذه الظاهرة.
- الموضوع الثاني: التهرب التأميني وإمكانية التعاون مع الأجهزة الأخرى لتلافى هذه الظاهرة.

- الموضــــوع الثالـــث: التحايل على أحكام القانون للحصول على مزايا تأمينية بدون وجه حق.
- الموضوع الرابع: المعاش المبكر.
- الموضوع الخامس: التأمين على العمالة غير المنتظمة.
- الموضــــوع الســـادس: أجـــر الاشتراك في قانون التأمين الاجتماعي الصادر بالقانون رقم ٧٩ لسنة ١٩٧٥.

الجلســـة التاسعة: حلقة نقاشية حول رؤية مستقبلية للحماية الاجتماعية في مصر وتناولت الموضوعات التالية:

- المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية الدولية المعاصرة وأثرها في نظام التأمينات الاجتماعية.
- كيفية الاستفادة من التجارب الدولية في مجال الحماية الاجتماعية.
- نحو تطوير نظام التأمينات الاجتماعية في مصر.

هذا وقد شارك في المؤتمر لفيفاً من كبار العلماء والخبراء والباحثين في مصـــر وحضره جمع غفير من المهتمين بقضايا التأمينات الاجتماعية وقد تم طبع الأبحاث والمناقشات التى دارت بالمؤتمر.

ثانياً: الندوات

١- ندوة عرض التجارب الوقفية في الدول الإسلامية.

تم عقد الندوة في الفترة من ١١-١٤ شوال ١٤٢٣هـ الموافق ١٥-١٨ ديســمبر ٢٠٠٢م بالمشـــاركة مـــع الأمانة العامة للأوقاف بالكويت والمعهد

الإسلامي للبحوث والتدريب بالبنك الإسلامي للتنمية بجدة وكانت أهداف الندوة كما يلي:

- التقاء المسئولين عن الأوقاف في بعض الدول الإسلامية بما يزيد من الصلة بينهم لخدمة الأوقاف.
- نقل الخبرات والتجارب الوقفية في كيفية حل مشكلات الأوقاف المعاصرة.
- نقل الخبرات والتجارب في كيفية استثمار أموال الوقف.
- كيفية النهوض بالوقف لمواجهة التحديات المعاصرة.

محاور الندوة:

- عرض التجارب الوقفية الحكومية والأهلية والمنظمات الإسلامية الدولية.
- الدور الاقتصادي للوقف.
- فقه الأوقاف.
- محاسبة الوقف.
- الإدارة الوقفية.

وكانت الموضوعات كالتالى:

- الموضوع الأول: حلقة نقاشية حول قضايا الأوقاف المعاصرة.
- الموضوع الثاني: عرض تجارب وقفية للدول الإسلامية والمنظمات الإسلامية.
- الموضوع الثالث: الدور الاقتصادى للوقف.
- الموضوع الرابع: ميزانية ومحاسبة الوقف.

- الموضوع الخامس: جوانب فقهية للوقف.
- الموضوع السادس: الإدارة الوقفية.

وقد شارك جمع غفير في الندوة التي حفلت بمناقشات هامة للباحثين والمشاركين من المهتمين بقضايا الوقف.

٢- ندوة تدريس الاقتصاد لرجال الشريعة في الفترة من ٢٤-٢٩ شوال ١٤٢٣هـ الموافق ٢٨/١٢/٢٠٠٢-٢/١/٢٠٠٣م بالاشتراك مع المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب بالبنك الإسلامي للتنمية.

وقد تم دعوة أساتذة وعلماء الشريعة والباحثين في الشريعة الإسلامية لحضور الندوة والتي استمرت أسبوعاً حاضر فيها لفيف من أساتذة الاقتصاد والاقتصاد الإسلامي وكانت موضوعات الندوة كما يلي:

- علم الاقتصاد – المشكلة الاقتصادية – ملامح النظام الاقتصادي– منهجية الاقتصاد.
- الطلب والعرض والأسعار.
- مفاهيم الاقتصاد الكلي: الدخل– الاستهلاك – الاستثمار – العمالة – التضخم – التوزيع.
- النظام المصرفي الإسلامي.
- مفاهيم أساسية حول النقود في الاقتصاد المعاصر
- الوسائط المالية: المصارف، الائتمان، السلطات النقدية في النظام التقليدي.
- النمو والقيمة: مصادر النمو، رأس المال، التجارة والقيمة، المعونات.
- الأسواق المالية.

- التجارة والمدفوعات الدولية.
- الأوضاع الاقتصادية للبلاد الإسلامية.
- المالية العامة في النظامين التقليدي والإسلامي.
- الأزمات والسياسات الاقتصادية في اقتصاد تقليدي.
- الأزمات والسياسات الاقتصادية في اقتصاد إسلامي.
- الانتقال من النظام التقليدي إلى النظام الإسلامي.
- أهـم التطبيقات الإسلامية المعاصرة: الزكاة – الأوقاف والمصارف الإسلامية – وتمت في صورة حلقة نقاشية.
- وقد تم توزيع شهادات بحضور الندوة على السادة المشاركين.

ثالثاً: الحلقات النقاشية:

وهـى حلقة علمية يعقدها المركز في أحد القضايا الاقتصادية المعاصرة ويحضـرها العلماء والأساتذة من الجامعة ومن المهتمين بالقضايا المعاصرة وقد عقدت الحلقات التالية خلال الفترة

- المشـكلة الاقتصادية من خلال منظور إسلامي يوم ٢٨ سبتمبر وقد قدم الأستاذ الدكتور/ محمد عبد الحليم عمر مدير المركز ورقة عمل حـول الموضـوع وتم مناقشة القضية واشترك فيها عدد من أساتذة الاقتصـاد الإسلامي وأساتذة الاقتصاد الوضعي وجمع من المهتمين بالمشكلة.
- حلقـة نقاشـية حول قضايا الوقف يوم ٢٦ أكتوبر وقدم فيها الأستاذ الدكـتور / محمـد عـبد الحليم عمر مدير المركز ورقة عمل حول الموضوع وتم مناقشتها من العلماء والمهتمين بقضايا الوقف.

رابعاً: التدريب:

مـــن إطار الخطة العامة للمركز قام قسم التدريب بالمركز بعقد الدورات التالية خلال الفترة

- دورة لغة إنجليزية تعليم ومحادثة واشترك فيها ١٤ دارساً.
- دورة لغة إنجليزية ترجمة واشترك فيها ١٧ دارساً.
- دورة حاسب آلى autocad واشترك فيها ١٤ دارساً.
- دورة حاسب آلى ٤ دورات win واشترك فيها ٦٠ دارساً.
- دورة حاسب آلى word واشترك فيها ٨ دارسين.
- دورة حاسب آلى إنترنت واشترك فيها ١٧ دارساً.
- دورة الضرائب واشترك فيها ١٢ دارساً.
- دورة لجان واجتماعات واشترك فيها ١٨ دارساً.

ويقـــوم بالتدريـــب مجموعـــة من الخبراء والمتخصصين كل في مجال تخصصه ويمنح الدارس شهادة بعد اجتيازه اختبار في نهاية الدورة.

المحتويات

طبع بمطبعة مركز صالح كامل
للاقتصاد الإسلامي - جامعة الأزهر بمدينة نصر
☎: ٢٦١٠٣٠٨

رقم الإيداع: ٢٠٠٣/٦٧٨١


Bibliotheca Alexandrina
07986603